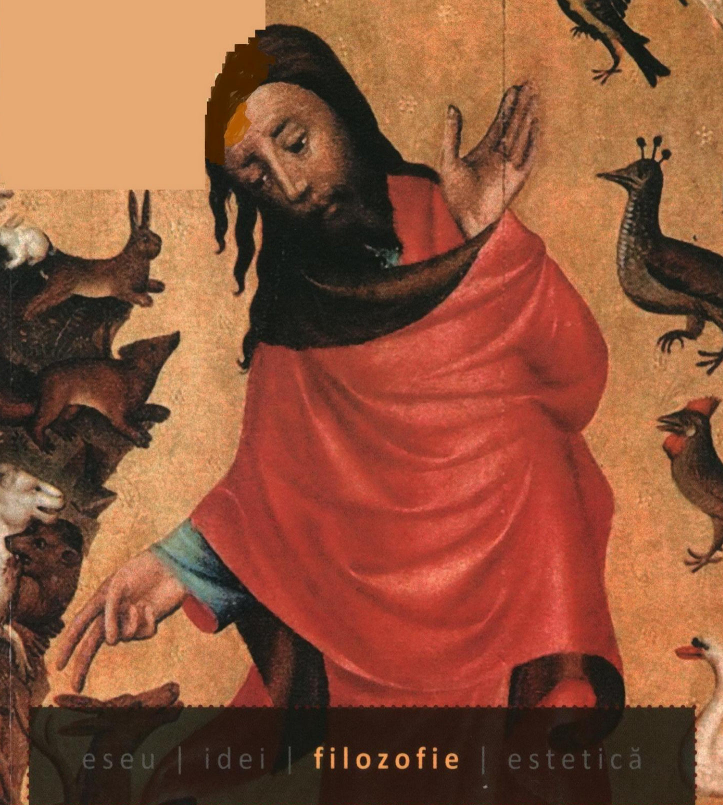


eseu | idei | **filozofie** | estetică

GIORGIO AGAMBEN

DESCHISUL

Omul și animalul

HUMANITAS

DESCHISUL

Giorgio Agamben (n. 1942) este unul dintre cei mai importanți filozofi italieni contemporani. A urmat studii de drept la Roma, încheiate cu un doctorat despre gândirea politică a lui Simone Weil. În perioada studenției, printre prietenii săi s-au numărat personalități precum Elsa Morante, Alberto Moravia, Ingeborg Bachmann și regizorul Pier Paolo Pasolini. În filmul acestuia, *Prima Evanghelie – Matei* (1964), Agamben a interpretat rolul apostolului Filip. Mai târziu, între 1966 și 1968, a participat la seminarele despre Heraclit și Hegel ținute de Martin Heidegger, care a exercitat, alături de Walter Benjamin, o influență hotărâtoare asupra gândirii sale. Agamben a editat de altfel, între 1978 și 1986, edițiile italiene din scrierile lui Benjamin, descoperind cu această ocazie manuscrise ale sale considerate până atunci pierdute. A predat la numeroase universități europene și americane, iar actualmente predă la Institutul Universitar de Arhitectură din Veneția și la Collège International de Philosophie din Paris. Domeniile sale de predilecție sunt estetica și filozofia politică, în care se înscriu majoritatea studiilor și eseurilor sale. Din scrierile sale, la Editura Humanitas au mai apărut volumele: *Prietenul și alte eseuri* (2012), *Nuditatea* (2015), *Stanțe* (2015).

GIORGIO AGAMBEN

DESCHISUL

Omul şi animalul

Traducere din italiană
de Vlad Russo

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Cătălin Cioabă
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxi
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Emilia Ionaşcu, Dan Dulgheru

Tipărit la Proeditură şi Tipografie

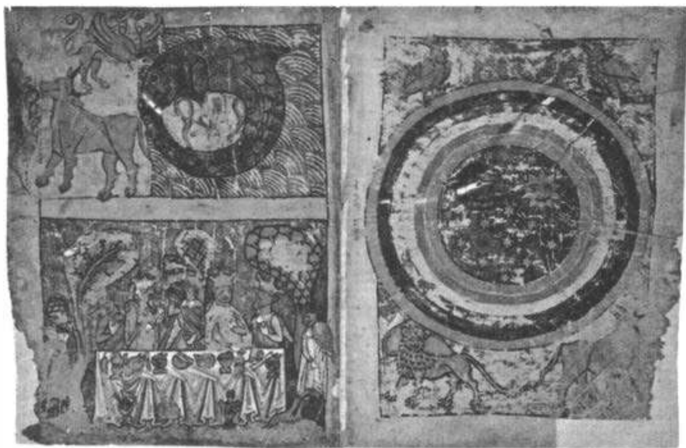
Giorgio Agamben
L'Aperto. L'uomo e animale

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Agamben, Giorgio
Deschisul: omul şi animalul / Giorgio Agamben;
trad.: Vlad Russo. – Bucureşti: Humanitas, 2016
Conţine bibliografie
ISBN 978-973-50-5122-8
I. Russo, Vlad (trad.)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382; 0723 684 194

Cuprins



Biblia ebraică din secolul al XIII-lea: viziunea lui Ezechiel; cele trei animale de la începuturi; banchetul mesianic al celor neprihăniți (Milano, Biblioteca Ambrosiana).

Deschiderea

S'il n'existoit point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible.

GEORGES-LOUIS BUFFON

Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum.

TOMA D'AQUINO

1
Teriomorful

În ultimele trei ore ale zilei, Dumnezeu stă
și se joacă cu Leviatanul după cum stă scris:
„Ai făcut Leviatanul ca să te joci cu el.“

Talmud, Avoda zara

În Biblioteca Ambrosiana de la Milano se păstrează o Biblie ebraică din secolul al XIII-lea care conține prețioase miniaturi. Ultimele două pagini ale celui de-al treilea codice sunt în întregime ilustrate cu scene de inspirație mistică și mesianică. Pagina 135*v* prezintă viziunea lui Ezechiel, fără reprezentarea carului: în centru sunt cele șapte ceruri, luna, soarele și stelele, iar în colțuri, pe un fond azuriu, cele patru animale escatologice: cocoșul, vulturul, boul și leul. Ultima pagină (136*r*) e împărțită în două: în partea de sus sunt reprezentate cele trei animale de la începuturi: pasărea Ziz (sub forma unui grifon înaripat), boul Behemot și marele pește Leviatan cufundat în apele mării și încolăcit în jurul lui însuși. Scena care ne interesează însă în mod deosebit este ultima în toate sensurile, căci încheie și codicele, și istoria omenirii. Ea reprezintă banchetul mesianic al celor neprihăniți la sfârșitul timpurilor. La umbra pomilor din paradis, înveseliți de melodiile cântate de doi muzicanți, neprihăniții, cu capetele încoronate, stau în jurul unei mese încărcate. Ideea că, în timpul lui Mesia, neprihăniții, care au respectat toată viața poruncile Torei, vor benchetui mâncând din

carnea Leviatanului și a lui Behemot, fără să-și facă griji cu privire la cât de *kosher* au fost tăiați, e o idee comună tradiției rabinice. Surprinzător e însă alt detaliu, asupra căruia nu ne-am oprit până acum: sub coroane, miniaturistul i-a reprezentat pe cei neprihăniți nu cu trăsături omenești, ci cu capete inconfundabil animale. Nu numai că regăsim la cele trei figuri din dreapta ciocul încovoiat al vulturului, capul roșu al boului și chipul leonin al animalelor escatologice, dar și ceilalți doi meseni din imagine prezintă unul grotești trăsături măgărești, iar celălalt un profil de panteră. Capete de animale au și cei doi muzicanți – mai ales cel din dreapta, mai vizibil, care cântă la un soi de vielă și are un bot simiesc, inspirat reprezentat.

De ce sunt figurați reprezentanții umanității desăvârșite cu capete de animale? Savanții care s-au ocupat de problemă n-au găsit până acum o explicație convingătoare. După Sofia Ameisenowa, care a dedicat subiectului o amplă cercetare încercând să aplice materialelor ebraice metodele școlii lui Aby Warburg, chipurile neprihăniților având trăsături animale ar trebui corelate cu tema gnostic-astrologică a reprezentării teriomorfe a decanilor, trecând prin doctrina gnostică potrivit căreia, după moarte, trupurile neprihăniților (sau mai degrabă ale celor care au trăit întru spirit), urcând și străbătând cerurile, se transformă în stele, identificându-se cu puterile ce guvernează fiecare cer.

Potrivit tradiției rabinice însă, neprihăniții nu sunt de fapt morți: dimpotrivă, sunt reprezentanții celor rămași din poporul lui Israel, respectiv neprihăniți care sunt încă în viață în momentul venirii lui Mesia. Așa cum se poate citi în Apocalipsa lui Baruch 29, 4, „Behemot va apărea

pe pământ și Leviatanul va ieși din mare: cei doi monștri pe care i-am creat în ziua a cincea vor sluji atunci drept hrană pentru toți cei rămași.“ În plus, motivul reprezentării teriocefale a arhonților gnostici și a decanilor astrologici nu e deloc mulțumitor pentru savanți, având nevoie el însuși de o explicație. În textele maniheiste, fiecare arhonte corespunde astfel uneia din părțile lumii animale (bipezi, patrupezi, păsări, pești, reptile) și, împreună, celor „cinci mădulare“ ale trupului omenesc (oase, nervi, vene, carne, piele), în așa fel încât reprezentarea teriomorfă a arhonților trimite direct la înrudirea dintre macrocosmosul animal și microcosmosul uman (Puech, 105). Pe de altă parte, în *Talmud*, fragmentul din tratatul în care Leviatanul e menționat ca hrană la banchetul mesianic al neprihăniților se află situat după o serie de *haggadoth* ce par să facă aluzie la o înfățișare diferită a raporturilor dintre animal și uman. De altfel, faptul că în împărăția mesianică chiar și natura animală va fi transfigurată era implicit în profeția mesianică din *Isaia* 11, 6 (care-i plăcea atât de mult lui Ivan Karamazov), unde citim că „lupul va locui împreună cu mielul și pardosul se va culca împreună cu iedul; vițelul, puiul de leu și vitele îngrășate vor fi împreună, și le va mâna un copilaș“

Nu este imposibil deci ca, atribuind un cap de animal celor rămași din poporul lui Israel, artistul manuscrisului de la Biblioteca Ambrosiana să fi vrut să dea de înțeles că, la sfârșitul timpurilor, relațiile dintre animale și oameni se vor așeza într-o nouă matcă, iar omul însuși se va împăca cu natura sa animală.

2
Acefalul

Georges Bataille a fost atât de impresionat de efigiile gnostice ale arhonților pe care le-a putut vedea la Cabinet des médailles de la Bibliothèque Nationale, încât le-a dedicat în 1930 un articol în revista sa *Documents*. În mitologia gnostică, arhonții sunt entitățile demonice care creează și guvernează universul material, unde elementele spirituale și luminoase sunt amestecate și întemnițate în cele obscure și corporale. Imaginile reproduse ca document al tendinței „abjectului materalism" gnostic către amestecul formelor umane și animale reprezintă, potrivit explicațiilor lui Bataille, „trei arhonți cu capete de rață", un „Iao panmorf", un „Dumnezeu cu picioare omenești, trup de șarpe și cap de cocoș" și, în fine, „un Dumnezeu acefal având două capete de animale". Șase ani mai târziu, coperta primului număr al revistei *Acéphale*, desenată de André Masson, prezenta, în chip de emblemă a „conjurației sacre" urzite de Bataille împreună cu un mic grup de prieteni, o figură umană despuiată și fără cap. Deși evadarea omului din capul său („Omul a fugit din capul său, cum fuge condamnatul din închisoare" sună textul programatic; Bataille, 6) nu implică neapărat o trimitere la

animalitate, ilustrațiile numărului 3-4 al revistei, în care același om gol din primul număr poartă acum un maiestuos cap taurin, vorbesc despre o aporie ce însoțește întregul proiect al lui Bataille.

Între temele centrale ale lecturii hegeliene a lui Kojève, pe care Bataille îl audiase la École des hautes études, se afla, într-adevăr, problema sfârșitului istoriei și a chipului pe care omul și natura urmau să-l ia în lumea postistorică, atunci când răbdătorul proces al muncii și al negației prin care animalul din specia *homo sapiens* devenise om urma să ajungă la capăt. În stilul său caracteristic, Kojève dedică acestei probleme centrale doar o notă în cursul din 1938–1939:

> Dispariția Omului la sfârșitul istoriei nu este o catastrofă cosmică: lumea naturală rămâne ceea ce este din eternitate. Nu este nici o catastrofă biologică: omul rămâne în viață ca animal aflat *în armonie* cu Natura și cu Ființa dată. De dispărut, dispare Omul propriu-zis, respectiv Acțiunea de negare a datului și Greșeala sau, în general, Subiectul *opus* Obiectului. De fapt, sfârșitul Timpului uman sau al Istoriei, adică lichidarea definitivă a Omului propriu-zis și a Individului liber și istoric, semnifică pur și simplu încetarea Acțiunii în sensul tare al cuvântului. Ceea ce înseamnă practic: dispariția războaielor și a revoluțiilor sângeroase. Și, în plus, dispariția *Filozofiei*: de vreme ce Omul nu se mai schimbă în mod esențial, nu mai există motiv pentru schimbarea principiilor (adevărate) ce stau la baza cunoașterii pe care o are despre Lume și despre sine. Tot restul însă poate rămâne la nesfârșit: arta, iubirea, jocul etc.; pe scurt, tot ce-l face *fericit*. (Kojève, 434–435)

Diferența dintre Bataille și Kojève privește tocmai acest „rest“ ce supraviețuiește morții omului, redevenit animal

la sfârșitul istoriei. Ceea ce discipolul – în realitate cu cinci ani mai bătrân decât maestrul – nu putea accepta cu nici un chip era faptul că „arta, iubirea, jocul", precum și râsul, extazul, luxul (investite cu o aură de excepționalitate și aflate în centrul preocupărilor de la *Acéphale* și, doi ani mai târziu, de la Collège de sociologie), încetează să mai fie supraumane, negative și sacre, pentru a fi pur și simplu restituite comportamentului animal. Pentru micul grup de inițiați în vârstă de circa patruzeci de ani, care nu se temeau să sfideze ridicolul practicând „bucuria în fața morții" în crângurile de la marginea Parisului și nici să se joace mai târziu, în plină criză europeană, de-a „ucenicii vrăjitori", propovăduind întoarcerea popoarelor europene la „vechea casă a mitului", ființa acefală întrezărită o clipă în experiențele lor favorite putea eventual să nu fie nici umană, nici divină – dar animală nu trebuia să fie în nici un caz.

Firește, în cauză era aici și interpretarea lui Hegel, teren pe care autoritatea lui Kojève era atotputernică. Dacă istoria nu era decât răbdătorul travaliu dialectic al negării, iar omul nu era decât subiectul și, totodată, miza pusă în joc în această acțiune de negare, atunci capătul istoriei implica neapărat sfârșitul omului, iar chipul înțeleptului care, la limita timpului, contemplă mulțumit acest sfârșit se pierde inevitabil într-un bot de animal, ca în miniatura de la Biblioteca Ambrosiana.

Iată de ce, într-o scrisoare către Kojève din 6 decembrie 1937, Bataille nu poate decât paria pe ideea unei „negativități fără rost", adică a unei negativități care supraviețuiește, nu se știe cum, la sfârșitul istoriei și despre care el nu poate aduce altă mărturie decât propria sa viață, „rana deschisă care e viața mea":

> Admit (ca ipoteză verosimilă) că încă de pe acum istoria se află la capăt (chiar dacă n-a ajuns la epilog). Dar îmi închipui lucrurile cu totul altfel... Dacă acțiunea („facerea“) este – cum spune Hegel – negativitatea, problema este de a ști dacă negativitatea celui care nu mai are „nimic de făcut“ dispare sau dacă dimpotrivă subzistă în starea de „negativitate fără rost“: personal, nu pot să hotărăsc aici decât într-un singur sens, de vreme ce eu însumi sunt această „negativitate fără rost“ (nici nu m-aș putea defini cu mai multă precizie). Recunosc că Hegel a prevăzut o asemenea posibilitate; dar n-a așezat-o la *capătul* procesului pe care l-a descris. Îmi închipui că viața mea – sau, mai degrabă, eșecul ei, rana deschisă care e viața mea – constituie prin sine însăși respingerea sistemului închis al lui Hegel. (Hollier, 111)

Sfârșitul istoriei comportă deci un „epilog“, în care negativitatea umană se păstrează ca „rest“ sub forma erotismului, a râsului, a bucuriei în fața morții. În lumina incertă a acestui epilog, înțeleptul, stăpân pe sine și conștient de sine, vede încă trecând prin fața ochilor săi nu capete animale, ci figurile acefale ale unor *hommes farouchement religieux*, „amanți“ sau „ucenici vrăjitori“. Epilogul urma totuși să se dovedească fragil. În 1939, când războiul era deja inevitabil, o declarație făcută de Collège de sociologie exprimă neputința acestuia, denunțând pasivitatea și lipsa de reacție în fața războiului, ca o formă de „emasculare“ masivă, în care oamenii se transformă într-un soi de „oi conștiente și împăcate cu măcelul“ (Hollier, 58 și 59). Chiar dacă într-un sens diferit de cel pe care-l avea în minte Kojève, oamenii redeveniseră cu adevărat animale.

3
Snobul

Nici un animal nu poate fi snob.
ALEXANDRE KOJÈVE

În 1968, cu prilejul celei de-a doua ediții a *Introducerii* – Bataille murise deja de șase ani –, Kojève revine asupra problemei omului devenit animal. Și o face tot sub forma unei note, adăugate la nota din prima ediție (textul *Introducerii* e alcătuit în esență din însemnările lui Queneau, notele reprezintă singura parte a cărții scrisă indubitabil de mâna lui Kojève). Prima notă – observă el – era ambiguă, fiindcă, dacă se acceptă că la sfârșitul istoriei omul „propriu-zis“ trebuie să dispară, nu se poate pretinde în chip coerent că „tot restul“ (arta, iubirea, jocul) poate rămâne la nesfârșit:

> Dacă Omul re-devine animal, inclusiv artele și jocurile sale trebuie să re-devină pur „naturale“. Ar trebui deci admis că, după sfârșitul Istoriei, oamenii își vor construi edificiile și operele de artă așa cum păsările își construiesc cuiburile și păianjenii își țes pânzele, vor interpreta concerte muzicale exact așa cum fac broaștele și greierii, se vor juca așa cum se joacă puii și vor face dragoste ca animalele adulte. Dar atunci nu se poate spune că toate acestea „îl fac pe Om *fericit*“. Ar trebui spus mai degrabă că animalele postistorice din specia *homo sapiens* (care vor trăi în abundență și în deplină siguranță)

> vor fi *mulțumite* în funcție de comportamentele lor artistice, erotice și ludice, de vreme ce, prin definiție, se vor mulțumi cu ele. (Kojève, 436)

Lichidarea definitivă a omului în sens propriu implică însă neapărat și dispariția limbajului uman, înlocuit de semnale sonore sau mimice comparabile cu limbajul maimuțelor. Dar odată cu asta, argumentează Kojève, vor dispărea nu doar filozofia, respectiv dragostea de înțelepciune, ci însăși posibilitatea unei înțelepciuni ca atare.

În acest punct, nota enunță o serie de teze despre sfârșitul istoriei și despre starea prezentă a lumii, în care nu se poate face deosebirea între suprema seriozitate și o ironie în egală măsură supremă. Aflăm astfel că, în anii imediat următori redactării primei note (1946), autorul a înțeles că „sfârșitul hegelo-marxist al istoriei" nu era un eveniment viitor, ci un lucru deja împlinit. După bătălia de la Jena, avangarda umanității a ajuns virtualmente la capătul evoluției istorice a omului. Tot ce a urmat – inclusiv cele două războaie mondiale, nazismul și sovietizarea Rusiei – nu reprezintă altceva decât un proces de accelerare îndreptat către alinierea restului lumii la pozițiile țărilor europene mai avansate. Numai că repetate călătorii în Statele Unite și în Rusia sovietică, efectuate între 1948 și 1958 (respectiv când Kojève devenise înalt funcționar al guvernului francez), l-au convins că, pe calea către condiția postistorică, „rușii și chinezii sunt doar niște americani încă săraci, pe cale însă de a se îmbogăți rapid", în vreme ce Statele Unite au ajuns la „stadiul final al «comunismului marxist»" (Kojève, 436–437). De aici concluzia:

> *The american way of life* este genul de viață caracteristic epocii postistorice, iar prezența Statelor Unite în lume prefigurează viitorul „veșnic prezent" al întregii umanități. Întoarcerea omului la animalitate apare atunci nu ca o posibilitate viitoare, ci ca o certitudine deja prezentă. (Kojève, 437)

În 1959, o călătorie în Japonia determină însă o nouă schimbare de perspectivă. În Japonia, Kojève a putut vedea cu ochii lui o societate care, deși trăia în condiția postistoriei, nu încetase totuși să fie „umană":

> Civilizația japoneză „postistorică" se află pe o cale diametral opusă celei americane. Desigur, în Japonia nu mai există Religie, Morală sau Politică în sensul „european" al acestor termeni. Dar *Snobismul* în stare pură a produs aici discipline negatoare ale datului „natural" sau „animal" care depășesc de departe în eficiență disciplinele ce luau naștere, în Japonia și aiurea, din Acțiunea „istorică", respectiv din Luptele războinice și revoluționare sau din Munca forțată. Sigur că acele culmi (niciodată depășite) ale snobismului specific japonez care sunt Teatrul Nô, ceremonia ceaiului sau arta aranjamentelor florale au fost și au rămas încă apanajul exclusiv al nobililor și al celor bogați. Totuși, în ciuda persistentelor inegalități economice și sociale, toți japonezii, fără excepție, sunt azi capabili să trăiască în funcție de valori total *formalizate*, adică total golite de orice conținut „uman" în sensul de „istoric". La limită, orice japonez e astfel capabil în principiu să purceadă, din pur snobism, la o *sinucidere* absolut gratuită (clasica spadă a samuraiului poate fi înlocuită de un avion sau o torpilă), care nu are nimic de-a face cu faptul de a-ți risca viața în cursul unei Lupte duse în numele unor valori „istorice" cu un conținut social sau politic. Ceea ce dă naștere supoziției că interacțiunea abia inițiată dintre Japonia și Lumea occidentală va duce în ultimă instanță nu la o barbarizare a japonezilor, ci la o „japonizare" a occidentalilor (inclusiv a rușilor).

> Având însă în vedere că nici un animal nu poate fi snob, fiecare epocă postistorică „japonizată“ va fi specific umană. Nu va exista deci „lichidare definitivă a Omului propriu-zis“ câtă vreme vor mai fi animale din specia *homo sapiens* în măsură să slujească drept sprijin „natural“ pentru ceea ce este omenesc în oameni. (Kojève, 437)

Tonul burlesc pe care Bataille i-l reproșa maestrului ori de câte ori acesta încerca să descrie condiția postistorică atinge culmea în această notă. Nu numai că *the American way of life* e comparată cu viața animală, dar supraviețuirea omului în istorie sub forma snobismului japonez se aseamănă cu o versiune mai elegantă (chiar dacă parodică, poate) a acelei „negativități fără rost“ pe care Bataille încerca s-o definească în modul său desigur mai ingenuu și care lui Kojève trebuie să-i fi părut de prost-gust.

Să încercăm să reflectăm la implicațiile teoretice ale acestei figuri postistorice a umanului. Întâi de toate, faptul că umanitatea supraviețuiește dramei sale istorice pare să introducă – între istorie și sfârșitul ei – o marjă de ultraistorie ce amintește de împărăția mesianică de o mie de ani care, deopotrivă în tradiția ebraică și în cea creștină, se va instaura pe pământ între ultima venire a lui Mesia și viața veșnică (lucru ce nu surprinde la un gânditor care-și dedicase prima lucrare filozofiei lui Soloviov, îmbibată de motive mesianice și escatologice). Hotărâtor e însă faptul că, în această marjă ultraistorică, pentru ca omul să rămână uman trebuie să supraviețuiască animalele din specia *homo sapiens* menite să-i slujească drept suport. Într-adevăr, în lectura hegeliană a lui Kojève, omul nu este o specie biologic definită și nici o substanță dată o dată

pentru totdeauna: e mai degrabă un câmp de tensiuni dialectice întotdeauna străbătut deja de cezuri care separă în el de fiecare dată – cel puțin în chip virtual – animalitatea „antropoforă" și umanitatea în care aceasta se întrupează. Omul există în istorie numai în interiorul acestei tensiuni: el poate fi uman doar în măsura în care transcende și transformă animalul antropofor care-l susține, numai fiindcă e capabil, prin acțiunea negatoare, să domine și, eventual, să-și distrugă propria animalitate (în acest sens poate scrie Kojève că „omul este o boală mortală a animalului", p. 554).

Dar ce se întâmplă cu animalitatea omului în postistorie? Ce relație există între snobul japonez și trupul său animal și între acesta și creatura acefală întrezărită de Bataille? Pe de altă parte, în raportul dintre om și animalul antropofor, Kojève privilegiază aspectul negației și al morții și pare să nu vadă procesul prin care, în modernitate, omul (sau statul, în numele lui) începe de fapt să se îngrijească de propria viață animală, iar viața naturală devine chiar miza pusă în joc în ceea ce Foucault a numit bioputerea. Poate că trupul animalului antropofor (trupul slugii) este restul nerezolvat pe care idealismul îl lasă moștenire gândirii, iar aporiile filozofiei coincid în vremea noastră cu aporiile acestui trup ireductibil sfâșiat și divizat între animalitate și umanitate.

4
Mysterium disiunctionis

Pentru cine ar întreprinde o cercetare genealogică a conceptului de „viață“ în cultura noastră, una dintre primele și cele mai instructive observații este că aceasta nu e niciodată definită ca atare. Lucrul rămas astfel nedeterminat este însă din când în când articulat și împărțit printr-o serie de cezuri și opoziții care-l învestesc cu o funcție strategică hotărâtoare în domenii aparent atât de îndepărtate precum filozofia, teologia, politica și, abia mai târziu, medicina și biologia. Adică totul se petrece ca și cum, în cultura noastră, viața ar fi *ceea ce nu poate fi definit, dar care, tocmai de aceea, trebuie să fie neîncetat articulat și împărțit*.

Momentul crucial al acestei articulări strategice a conceptului de viață a avut loc în istoria filozofiei occidentale. Este momentul în care, în *De anima*, Aristotel identifică, în rândul diferitelor modalități în care se rostește cuvântul „a trăi“, pe cea mai generală și mai separabilă:

> Deci noi să spunem – reluând de la început cercetarea – că însuflețitul se definește față de neînsuflețit prin viață. Deoarece

> „a viețui“ se exprimă în mai multe moduri, chiar dacă ar fi implicat numai unul din acestea, vorbim de „viețuire“ ca de exemplu intelectul, simțirea, mișcarea și repausul în raport cu locul, în plus procesul de hrănire, în fine micșorarea precum și creșterea. De aceea și stăruie convingerea că toate vegetalele trăiesc. Într-adevăr, se observă că au în ele însele o capacitate și un anumit principiu prin care își dobândesc creșterea sau micșorarea, în direcții contrare. [...] Este însă posibil ca această aptitudine să fie independentă de celelalte, deși celelalte nu pot fi independente de ea, cel puțin la ființele muritoare. Acest fapt este evident la vegetale, căci nici o altă putință nu aparține sufletului lor. Așadar viețuirea revine viețuitoarelor de la acest principiu. [...] Numim putere de hrănire [*threptikón*] o astfel de parte din suflet la care participă și vegetalele. (Aristotel, 413a, 20–413b, 8;[1] 52)

E important de remarcat că Aristotel nu definește în nici un fel ce este viața: el se limitează s-o descompună prin izolarea funcției nutritive, pentru a o rearticula apoi într-o serie de putințe sau aptitudini distincte și corelate (hrănire, senzație, gândire). Vedem aici în acțiune acel principiu fundamental care constituie dispozitivul strategic prin excelență al gândirii lui Aristotel. El constă în a reformula orice întrebare privitoare la „ce este?“ ca o întrebare privitoare la „prin ce anume [*dia ti*] ceva aparține de altceva?“. A întreba de ce o ființă este vie înseamnă a căuta temeiul în virtutea căruia faptul de a trăi aparține acestei ființe. Trebuie deci ca, între diferitele moduri în care se exprimă faptul de a trăi, unul să se separe de celelalte și să meargă la esențe, pentru a deveni principiul

1. Cifrele precedate de asterisc reprezintă trimiteri la paginile traducerii în limba română a operelor citate, specificate în bibliografie. (*N.tr.*)

prin care viața poate fi atribuită unei ființe anume. Cu alte cuvinte, ceea ce a fost separat și împărțit (în cazul de față, viața nutritivă) este tocmai ceea ce îngăduie – printr-un soi de *divide et impera* – unitatea vieții ca articulare ierarhică a unei serii de facultăți și opoziții funcționale.

Reliefarea vieții nutritive (pe care deja comentatorii antici o vor numi vegetativă) constituie un eveniment fundamental în toate sensurile pentru știința occidentală. Când, la multe secole distanță, în lucrarea sa *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Bichat va face distincția între „viața animală“, definită de relația cu o lume exterioară, și „viața organică“, care nu e altceva decât o „succesiune obișnuită de asimilare și excreție“ (Bichat, 61), tot viața nutritivă a lui Aristotel este aceea care alcătuiește fundalul obscur pe care se profilează viața animalelor superioare. Potrivit lui Bichat, e ca și cum în orice organism superior ar conviețui două „animale“: *l'animal existant au-dedans*, a cărui viață – definită de Bichat ca „organică“ – nu e decât repetarea unei serii de funcțiuni așa-zicând oarbe și lipsite de conștiință (circulația sângelui, respirație, asimilare, excreție etc.), și *l'animal vivant au-dehors*, a cărui viață – singura care, pentru Bichat, merită numele de „animală“ – e definită prin relația cu lumea exterioară. La om, aceste două animale coabitează, dar nu coincid: viața organică a animalului-dinăuntru începe în făt înainte de cea animală și supraviețuiește, în îmbătrânire și agonie, morții animalului-dinafară.

E inutil să amintim importanța strategică pe care reliefarea acestei separări între funcțiile vieții vegetative și funcțiile vieții de relație a avut-o pentru istoria medicinii moderne. Succesele chirurgiei moderne și ale anesteziei

se bazează, între altele, tocmai pe posibilitatea de a diviza și, totodată, de a articula cele două animale ale lui Bichat. Iar când, așa cum a arătat Foucault, statul modern începe, din secolul al XVII-lea, să includă printre sarcinile lui fundamentale grija pentru viața populației, transformând astfel politica sa în bioputere, el își va realiza în primul rând noua vocație tocmai printr-o progresivă generalizare și redefinire a conceptului de viață vegetativă (care coincide astăzi cu patrimoniul biologic al națiunii). Iar în zilele noastre, în discuțiile privitoare la definiția *ex lege* a criteriilor morții clinice, ceea ce hotărăște dacă un corp anume poate fi considerat viu sau trebuie abandonat peripeției ultime a transplanturilor este o identificare ulterioară a acestei vieți nude – ruptă de orice activitate cerebrală și, așa-zicând, de orice subiect.

Împărțirea vieții în viață vegetală și de relație, în viață organică și animală, animală și umană trece atunci în primul rând prin interiorul ființei vii ca o frontieră mobilă, și, fără această adâncă cezură, decizia însăși cu privire la ce e uman și ce nu e ar fi pesemne imposibilă. Numai întrucât ceva de tipul vieții animale a fost separat în interiorul omului, numai pentru că distanța și proximitatea cu animalul au fost măsurate și recunoscute în primul rând în ceea este mai intim și mai apropiat, numai de aceea poate fi omul opus altor viețuitoare și, totodată, poate fi organizată complexa – și nu întotdeauna edificatoarea – economie a relațiilor dintre oameni și animale.

Dar dacă cele de mai sus sunt adevărate, dacă cezura între om și animal trece în primul rând prin interiorul omului, atunci însăși problema omului – și a „umanismului“ – trebuie pusă într-un fel nou. În cultura noastră,

omul a fost întotdeauna gândit ca articulare și conjuncție dintre un corp și un suflet, dintre o ființă vie și un *logos*, dintre un element natural (sau animal) și un element supranatural, social sau divin. Trebuie însă să învățăm să gândim omul drept ceea ce rezultă din separarea acestor două elemente și să cercetăm nu misterul metafizic al conjuncției, ci pe cel practic și politic al separării. Ce este omul, dacă el e întotdeauna locul – și, totodată, rezultatul – unor neîncetate diviziuni și cezuri? A ne apleca asupra acestor diviziuni, a ne întreba în ce mod – la om – a fost separat omul de non-om și animalul de uman, este mai urgent decât a lua atitudine în privința marilor probleme, în privința așa-numitelor valori și drepturi ale omului. Și poate că și sfera mai luminoasă a relațiilor cu divinul depinde, într-o oarecare măsură, de aceea – mai obscură – care ne separă de animale.

5
Fiziologia preafericiților

> Ce altceva este acest Paradis, dacă nu o tavernă de neîncetată îmbuibare și-un lupanar de veșnici necuviințe?
>
> GUILLAUME DE PARIS

Din această perspectivă, lectura tratatelor medievale privitoare la integritatea și însușirile trupului celor înviați este deosebit de instructivă. Problema cu care se confruntau Sfinții Părinți era, mai întâi, aceea a identității dintre trupul înviat și ceea ce i se întâmplase omului în viață. Identitatea părea, într-adevăr, să însemne că toată materia ce aparținuse de trupul mortului trebuia să învie și să-și reia locul în organismul preafericitului. De pildă, dacă unui hoț – care apoi s-a căit și a fost mântuit – i s-a amputat o mână, trebuia aceasta să se reunească cu trupul în momentul învierii? Dar coasta lui Adam – se întreabă Sfântul Toma –, din care a fost creat trupul Evei, va învia în trupul ei sau în cel al lui Adam? Pe de altă parte, potrivit științei medievale, hrana se transformă în carne vie prin digestie; în cazul unui antropofag care s-a hrănit cu alte trupuri umane, asta ar însemna ca, la învierea trupului, aceeași materie să fie reintegrată în mai mulți indivizi. Și ce se întâmplă cu părul și cu unghiile? Dar cu sperma, sudoarea, laptele, urina și alte secreții? Dacă intestinele reînvie – argumentează un teolog –, ele vor trebui

să reînvie sau goale, sau pline. Dacă vor reînvia pline înseamnă că va reînvia și murdăria; dacă vor reînvia goale, vom avea un organ fără nici o funcțiune naturală.

Problema identității și a integrității trupului înviat trece astfel rapid în problema fiziologiei vieții preafericite. Cum vor trebui concepute funcțiunile vitale ale trupului paradiziac? Pentru a se orienta pe un teren atât de accidentat, Sfinții Părinți dispuneau de o paradigmă utilă: trupurile edenice al lui Adam și al Evei de dinainte de cădere. „Ceea ce Dumnezeu a pus în grădina desfătărilor veșnice – scrie Scotus Eriugena – este însăși natura umană creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu“ (Scotus Eriugena, 822). În această perspectivă, fiziologia trupului preafericit putea apărea ca o restaurare a trupului edenic, arhetip al naturii umane nepervertite. Ceea ce avea totuși consecințe pe care Sfinții Părinți nu erau dispuși să le accepte integral. Desigur, așa cum explicase Augustin, sexualitatea lui Adam înainte de cădere nu semăna cu a noastră, având în vedere că organele lui sexuale puteau fi mișcate în chip voluntar, exact ca mâinile sau picioarele, în așa fel încât împerecherea sexuală putea avea loc fără să fie nevoie de stimulul dorinței. Iar hrana adamică era infinit mai nobilă decât a noastră, deoarece era alcătuită doar din fructele pomilor paradiziaci. Dar, chiar și așa, cum trebuie concepută folosirea organelor sexuale – sau chiar a hranei – de către preafericiți?

Într-adevăr, dacă se accepta că cei înviați urmau să se folosească de sexualitate pentru a se reproduce și de alimente pentru a se hrăni, asta însemna că numărul trupurilor și forma lor urmau să crească sau să se schimbe

la nesfârșit și că urmau să existe nenumărați preafericiți care nu trăiseră înainte de înviere și a căror umanitate era de aceea cu neputință de definit. Cele două funcțiuni principale ale vieții animale – hrănirea și zămislirea – sunt puse în slujba conservării individului și a speciei: dar, după înviere, neamul omenesc își va fi atins numărul prestabilit și, în absența morții, cele două funcțiuni ar fi absolut inutile. Pe de altă parte, dacă cei înviați ar continua să mănânce și să se reproducă, Paradisul ar deveni insuficient nu numai pentru a-i cuprinde pe toți, dar și pentru a le primi excrementele, justificând astfel invectiva ironică a lui Guillaume din Paris: *maledicta Paradisus in qua tantum cacatur!*

Exista totuși o doctrină mai insidioasă, care susținea că cei înviați urmau să se folosească de sex și de hrană nu pentru conservarea individului și a speciei, ci – de vreme ce fericirea constă în desăvârșita funcționare a naturii umane – pentru ca în Paradis toți oamenii să fie fericiți, atât potrivit putințelor trupești, cât și potrivit celor spirituale. Împotriva acestor eretici – pe care-i asimilează mahomedanilor și evreilor – Toma d'Aquino confirmă apăsat, în chestiunile *De resurrectione* adăugate la *Summa theologica*, excluderea din Paradis a oricărui *usus venereorum et ciborum*. Învierea – arată el – se face nu în vederea desăvârșirii vieții naturale, ci doar în vederea acelei supreme desăvârșiri care este viața contemplativă.

> Toate acele funcțiuni naturale care privesc atingerea și păstrarea primei desăvârșiri a naturii umane nu vor exista după înviere. [...] Și întrucât a mânca, a bea, a dormi și a zămisli țin de prima desăvârșire a naturii, ele vor înceta la cei înviați. (Toma d'Aquino 1955, 151–152)

Același autor care afirmase ceva mai înainte că păcatul omului n-a schimbat întru nimic natura și condiția animalelor proclamă acum fără rezerve că viața animală este exclusă din Paradis, că viața preafericită nu este în nici un caz o viață animală. Prin urmare, nici plantele, nici animalele nu-și vor găsi locul în Paradis, „se vor perverti potrivit întregului și potrivit părții" (*ibid.*). În trupurile celor înviați, funcțiunile animale vor rămâne „inutile și goale de conținut", exact așa cum, potrivit teologiei medievale, Edenul rămâne gol de orice viață umană după alungarea lui Adam și a Evei. Nu întreaga carne va fi mântuită și, în fiziologia preafericiților, *oikonomia* divină a mântuirii lasă un rest imposibil de răscumpărat.

6
Cognitio experimentalis

Putem avansa deci câteva ipoteze provizorii privind motivele care fac atât de enigmatică reprezentarea neprihăniților cu capete de animale în miniatura de la Biblioteca Ambrosiana. Sfârșitul mesianic al istoriei sau împlinirea *oikonomiei* divine a mântuirii definesc un prag critic, în care diferența dintre animal și uman, atât de hotărâtoare pentru cultura noastră, amenință să se anuleze. Asta înseamnă că relația dintre om și animal delimitează un cadru esențial, în care cercetarea istorică trebuie să se confrunte în chip necesar cu acea marjă de ultraistorie la care nu se poate ajunge fără a implica filozofia primă. Ca și cum determinarea graniței dintre uman și animal n-ar fi o problemă între altele despre care discută filozofii și teologii, savanții și oamenii politici, ci o operațiune metafizico-politică fundamentală, și numai în cadrul ei poate fi stabilit și produs un lucru precum „omul“. Dacă viața animală și viața umană s-ar suprapune perfect, nici omul, nici animalul – și poate nici măcar divinul – n-ar mai putea fi gândite. Iată de ce intrarea în postistorie presupune cu necesitate reactualizarea pragului preistoric la

care a fost definită frontiera în cauză. Paradisul pune sub semnul întrebării Edenul.

Într-un pasaj din *Summa*, care poartă titlul semnificativ *Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur*, Sfântul Toma pare să se apropie pentru o clipă de miezul problemei, evocând un „experiment cognitiv" care și-ar avea locul în raportul dintre om și animal.

> În starea de inocență – scrie el – oamenii nu aveau nevoie de animale pentru a-și satisface nevoile trupului. Nici pentru a se acoperi, de vreme ce nu se rușinau de goliciunea lor, neexistând în ei nici o mișcare născută din dorința nestăpânită; nici pentru a se hrăni, de vreme ce-și luau hrana din pomii aflați în Eden; nici ca mijloc de transport, de vreme ce trupurile lor erau în plină putere. Mai degrabă aveau nevoie de ele pentru a extrage din natura lor o cunoaștere experimentală [*Indigebant tamen ei sad experimentalem cognitionem sumendan de naturis eorum*]. Iar aceasta se vede din faptul că Dumnezeu a dus animalele înaintea lui Adam, ca să le dea un nume potrivit firii lor. (Toma d'Aquino 1963, 193)

Tocmai miza acestei *cognitio experimentalis* ar trebui să încercăm s-o surprindem. Poate că nu doar teologia și filozofia, ci și politica, etica și jurisprudența sunt suspendate în tensiunea diferenței dintre om și animal. Experimentul cognitiv aflat în joc în această diferență privește în ultimă analiză natura omului – mai exact, producerea și definirea acestei naturi –, e un experiment *de hominis natura*. Când diferența se anulează și cei doi termeni colapsează unul peste celălalt – cum pare că se întâmplă astăzi –, dispare și diferența dintre ființă și neant, dintre licit și ilicit, dintre divin și demonic, în locul ei apărând ceva pentru care până și numele pare să ne

lipsească. Poate că și lagărele de concentrare și de exterminare sunt un experiment de acest gen, o tentativă extremă și monstruoasă de a tranșa între uman și inuman, care a sfârșit prin a atrage în prăbușirea ei însăși posibilitatea distincției.

7
Taxonomia

Cartesius certe non vidit simios.
CARL LINNÉ

Linné, întemeietorul taxonomiei științifice moderne, avea o slăbiciune pentru maimuțe. Probabil că avusese prilejul să le vadă de aproape pe când studia la Amsterdam, pe atunci important centru al comerțului cu animale exotice. Mai târziu, întors în Suedia și devenit medic personal al regelui, a înființat la Uppsala o mică grădină zoologică ce cuprindea diferite specii de maimuțe, din rândul cărora se spune că Linné ținea în mod deosebit la o femelă de macac pe nume Diana. Că maimuțele, la fel ca celelalte *sălbăticiuni*, se deosebeau în esență de om prin lipsa sufletului era un lucru pe care nu-i prea venea să-l conceadă teologilor. O notă din *Systema naturae* desființează teoria carteziană care concepea animalele după modelul unor *automata mechanica*, prin următoarea afirmație iritată: „Evident, Cartesius n-a văzut niciodată o maimuță." Într-o scriere ulterioară, cu titlul *Menniskans cousiner*, verișorii omului, el arată cât de greu este să identifici, din punctul de vedere al științelor naturii, diferența specifică dintre maimuțele antropomorfe și om. Problema nu e că Linné n-ar fi sesizat deosebirea clară dintre om și fiară pe plan moral și religios:

> omul e animalul pe care Creatorul l-a socotit demn de a fi onorat cu o minte atât de minunată și pe care a vrut să-l înzestreze ca pe un favorit al său, rezervându-i o existență mai nobilă; pentru a-l mântui, Dumnezeu și-a trimis pe pământ până și unicul fiu. (Linné 1955, 4)

Dar toate acestea, conchide el,

> țin de altă instanță; în laboratorul meu trebuie să mă limitez ca un cizmar la calapodul său și să-l privesc pe om și trupul său ca un naturalist, care nu reușește să găsească altă însușire ce-l deosebește de maimuțe în afara faptului că acestea din urmă au un spațiu între canini și ceilalți dinți. (*Ibid.*)

Prin urmare, gestul său tranșant de a înscrie, în *Systema naturae*, specia *Homo* în ordinul *Antropomorpha* (care, începând cu ediția a zecea din 1758, se va numi *Primates*), alături de *Simia*, *Lemur* și *Vespertilio* (liliacul) nu va surprinde. De altminteri, în ciuda polemicilor pe care gestul său n-a întârziat să le provoace, lucrul plutea într-un anumit sens în aer. Încă din 1693, John Ray deosebise în rândul patrupedelor grupul *Antropomorpha*, „asemănătoare omului“ În general, în Vechiul Regim, granițele umanului sunt mult mai incerte și fluctuante decât vor apărea în secolul al XIX-lea, după dezvoltarea științelor umane. Până în secolul al XVIII-lea, limbajul, care avea să devină semnul caracteristic al umanului, trece peste ordine și clase, de vreme ce se crede că și păsările vorbesc. Un martor demn de crezare precum John Locke consideră mai mult sau mai puțin adevărată povestea papagalului principelui de Nassau capabil să susțină o conversație și să răspundă la întrebări „ca o creatură rațională“ Dar chiar și delimitarea fizică între om și alte specii implica

zone de nediferențiere cărora era cu neputință să li se atribuie identități certe. O operă științifică precum *Ichtiologia* lui Peter Artedi (1738) enumera încă sirena alături de foci și lei de mare, iar Linné însuși, în lucrarea sa *Pan Europaeus*, clasifică sirena – pe care anatomistul danez Caspar Bartholin o numea *Homo marinus* – alături de om și maimuță. Pe de altă parte, nici granițele dintre maimuțele antropomorfe și anumite populații primitive nu erau prea clare. Prima descriere a unui urangutan, făcută de medicul Nicolas Tulp în 1641, subliniază aspectele umane ale acestui *Homo sylvestris* (asta și este semnificația expresiei malaeziene *orang-utan*); și va trebui așteptată disertația lui Edward Tyson *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie* (1699) pentru ca deosebirea fizică dintre maimuță și om să fie așezată pentru prima dată pe temeliile solide ale anatomiei comparate. Deși lucrarea în cauză e socotită un incunabul al primatologiei, creatura pe care Tyson o numește „pigmeu“ (deosebită anatomic de om prin 48 de trăsături, iar de maimuță prin 34) reprezintă totuși pentru el un gen de „animal intermediar“ între maimuță și om, care, în raport cu acesta din urmă, se situează într-o relație simetric opusă față de înger.

> Animalul a cărui anatomie am descris-o – scrie Tyson în dedicația adresată lordului Falconer – se află cel mai aproape de umanitate și pare să constituie legătura dintre animal și rațional, așa cum Domnia Voastră și cei de rangul vostru se învecinează prin cunoaștere și înțelepciune cu acel gen de făpturi aflat cel mai aproape deasupra noastră.

Și e de ajuns să aruncăm o privire la titlul complet al disertației pentru a ne da seama în ce măsură granițele

umanului erau amenințate nu numai de animale reale, ci și de creaturi mitologice: *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended.*

Într-adevăr, geniul lui Linné nu constă atât în hotărârea cu care înscrie omul în rândul primatelor, cât în ironia cu care – diferit de cazul altor specii – nu înregistrează în dreptul numelui generic *Homo* nici o altă trăsătură specifică în afară de: *nosce te ipsum*. Nici măcar atunci când, la a zecea ediție, denumirea completă devine *homo sapiens*, noul epitet nu reprezintă, evident, o descriere, ci este doar o trivializare a acelui adagiu, care de altminteri își păstrează locul alături de termenul *Homo*. Merită să reflectăm la această anomalie taxonomică ce înscrie în chip de diferență specifică nu un dat, ci un imperativ.

O analiză a exordiului care deschide *Systema* nu lasă nici un dubiu privitor la sensul pe care Linné îl atribuia mottoului său: omul nu are nici o identitate specifică în afară de aceea de a se *putea* recunoaște pe sine. Dar a defini umanul nu printr-o *nota characteristica*, ci prin cunoașterea de sine semnifică faptul că este om acela care se va recunoaște ca atare, că *omul este animalul care trebuie să se recunoască uman pentru a fi uman*. În clipa nașterii, scrie într-adevăr Linné, natura l-a aruncat pe om „gol pe pământ", incapabil să cunoască, să vorbească, să umble, să se hrănească fără a fi învățat s-o facă (*Nudus în nuda terra... cui scire nihil sine doctrina; non fari, non ingredi,*

non vesci, non aliud naturae sponte). El devine el însuși numai dacă se ridică mai presus de om (*o quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit*, Linné 1735, 6).

Într-o scrisoare adresată unui critic de-al său, Johann Georg Gmelin, care-i reproșa că în *Systema* omul pare a fi fost creat după chipul și asemănarea maimuței, Linné răspunde adăugând sensul mottoului său: „Și totuși omul se recunoaște pe sine. Poate ar trebui să scot acele cuvinte. Dar vă cer și cer întregii lumi să-mi indice o diferență generică între maimuță și om, care să fie conformă istoriei naturale. Eu nu știu nici una“ (Gmelin, 55). Însemnările pentru răspunsul adresat altui critic, Theodor Klein, arată până unde era dispus Linné să împingă ironia implicită a formulei *homo sapiens*. Cei care, aidoma lui Klein, nu se recunosc în poziția pe care *Systema* a atribuit-o omului ar trebui să-și aplice lor înșiși mottoul *nosce te ipsum*: neștiind să se recunoască pe ei înșiși ca oameni, s-au plasat în rândul maimuțelor.

Homo sapiens nu este așadar nici o substanță, nici o specie clar definită: e mai degrabă un mecanism sau un artificiu menit să producă recunoașterea umanului. Potrivit gustului epocii, mecanismul antropogenic (sau antropologic, cum l-am putea numi preluând o expresie a lui Furio Jesi) este un dispozitiv optic (la fel e, conform unor studii recente, și cel descris în *Leviathan*, din introducerea căruia poate că Linné și-a și extras mottoul: *nosce te ipsum*, *read thy self*, cum traduce Hobbes această *saying not of late understood*) alcătuită dintr-o serie de oglinzi în care, privindu-se, omul își vede propria imagine mereu deformată în trăsături simiești. *Homo* este un animal constitutiv „antropomorf“ (adică „asemănător omului“ potrivit

termenului pe care Linné îl folosește constant în *Systema* până la a zecea sa ediție), care, pentru a fi uman, trebuie să se recunoască într-un non-om.

În iconografia medievală, maimuța ține în mână o oglindă în care omul păcătos trebuie să se recunoască pe sine în chip de *simia dei*. În mecanismul optic al lui Linné, cine refuză să se recunoască în maimuță devine maimuță: parafrazându-l pe Pascal, *qui fait l'homme, fait le singe*. Iată de ce, la sfârșitul introducerii la *Systema*, Linné, care a definit omul drept animalul care este numai dacă se recunoaște ca nefiind, trebuie să suporte ca maimuțoi în haine de critici să-i sară în spinare ca să-și bată joc de el: *ideoque ringentium cercopithecorum exsultationes sustinui*.

8
Lipsa rangului

Mecanismul antropologic al umanismului este un dispozitiv ironic, care confirmă absența la specia *Homo* a unei naturi proprii, ținând-o suspendată între o natură cerească și una pământească, între animal și uman – suspendându-i deci și ființa veșnic între mai puțin și mai mult decât ea însăși. Lucru evident în acel „manifest al umanismului" care este discursul lui Pico, pe care continuăm să-l numim impropriu *de hominis dignitate*, deși nu conține – și nu s-ar fi putut oricum referi la om – termenul *dignitas*, care înseamnă pur și simplu „rang". Paradigma pe care o prezintă acest text este oricum, numai edificatoare nu. Teza centrală a discursului este, într-adevăr, aceea că omul, fiind zămislit atunci când modelele creației erau toate epuizate (*iam plena omnia* [*scil.* *archetipa*]*; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa* [toate erau deja pline; fuseseră împărțite ordinelor de mai sus]), nu poate avea nici arhetip, nici loc propriu (*certam sedem*), nici rang specific (*nec munus ullum peculiare*; Pico della Mirandola, 102; *122). Ba chiar, întrucât crearea sa a avut loc fără un model definit

(*indiscretae opus imaginis*), el n-are nici măcar o înfățișare proprie (*nec propriam faciem*; *ibid.*) și trebuie să-l modeleze potrivit liberei sale voințe, sub formă animală sau divină (*tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari* [pentru ca singur să te înfățișezi în forma pe care o preferi, ca și cum prin voia ta ai fi propriu-ți sculptor și plăsmuitor de cinste. Vei putea să decazi la cele de jos, ce sunt lipsite de înțelepciune; vei putea, prin hotărârea spiritului tău, să renaști în cele de sus, ce sunt divine]; *ibid.*, 102-104; *122-123). În această definire prin absența chipului se vădește același dispozitiv ironic care-l va îndemna pe Linné, trei secole mai târziu, să-l clasifice pe om în categoria *Anthropomorpha*, între animalele „asemănătoare omului“ Întrucât nu are nici esență, nici vocație specifică, *Homo* este constitutiv non-uman, poate primi toate naturile și toate chipurile (*Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit* [Omului însă, Tatăl i-a dat la naștere semințe ce produc de toate și germeni ai vieții de toate felurile]; *ibid.*, 104; *123), iar Pico îi poate sublinia ironic caracterul inconsistent și inclasabil, definindu-l drept „cameleonul nostru“ (*Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?* [Care dintre noi nu ar admira un asemenea cameleon?]; *ibid.*; *123). Descoperirea umanistă a omului reprezintă descoperirea privării sale de sine însuși, a iremediabilei sale absențe de *dignitas*.

Acestei labilități și inumanități a umanului îi corespunde la Linné înscrierea în specia *homo sapiens* a enigmaticei variante *Homo ferus*, ce pare să dezmintă punct cu punct caracterele celei mai nobile dintre primate, care e *tetrapus* (merge în patru labe), *mutus* (lipsit de limbaj), *hirsutus* (acoperit cu păr). Lista care urmează în ediția din 1758 specifică identitatea civilă a acestei ființe: e vorba despre *enfants sauvages* sau copiii-lupi, din rândul cărora *Systema* înregistrează cinci apariții în mai puțin de cinci ani: tânărul de la Hanovra (1724), cei doi *pueri pyrenaici* (1719), *puella transislana* (1717) și *puella campanica* (1731). În momentul în care științele încep să le traseze contururile chipului, acești *enfants sauvages*, care apar tot mai des la marginea satelor din Europa, devin mesagerii inumanității omului, dovada fragilei sale identități și lipsei de chip propriu. Iar pasiunea cu care, puși în fața acestor ființe mute și incerte, oamenii din Vechiul Regim încearcă să se recunoască în ei și să-i „umanizeze" arată măsura în care sunt conștienți de precaritatea umanului. Așa cum scrie lord Monboddo în prefața versiunii engleze a cărții *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les bois à l'âge de dix ans*, ei știau foarte bine că „rațiunea și sensibilitatea animală, oricât ni le-am închipui de diferite, trec una în cealaltă prin intermediul unor tranziții în așa măsură imperceptibile, încât e mai greu să trasezi linia care le desparte decât pe aceea care desparte animalul de vegetal" (Hequet, 6). Trăsăturile chipului uman sunt – nu pentru multă vreme – atât de indecise și aleatorii, încât sunt mereu pe cale să se destrame și să se șteargă la fel ca

cele ale unei ființe evanescente: „Cine poate spune – scrie Diderot în *Visul lui d'Alembert* – dacă acest biped diform, înalt de doar patru picioare, care în vecinătatea Polului se mai numește om și care și-ar pierde îndată numele dacă s-ar mai deforma puțin, nu este doar imaginea unei specii trecătoare?" (Diderot, 130).

9
Mecanismul antropologic

Homo alalus primigenius Haeckelii…

HANS VAIHINGER

În 1899, Ernst Haeckel, profesor la Universitatea din Jena, publică la editura Körner din Stuttgart *Die Welträtsel*, „enigmele universului", care, opunându-se dualismului și metafizicii, intenționa să reconcilieze cercetarea filozofică a adevărului cu progresele științelor naturii. În ciuda caracterului tehnic și a amplitudinii problemelor abordate, cartea depășește în câțiva ani 150 de mii de exemplare vândute, devenind un soi de evanghelie a curentului științific progresist. Titlul reprezenta mai mult decât o aluzie ironică la discursul ținut de Émile du Bois-Reymond cu câțiva ani mai înainte la Academia de Științe din Berlin, în care celebrul savant prezentase o listă cu șapte „enigme ale universului", declarând că trei dintre ele erau „transcendente și irezolvabile", trei rezolvabile, dar încă nerezolvate, și una incertă. În capitolul al cincilea al cărții sale, Haeckel, care socotește că a lichidat primele trei enigme prin propria sa doctrină a substanței, se concentrează asupra „problemei problemelor", anume originea omului, care cuprinde într-un fel sau altul cele trei probleme rezolvabile, dar încă nerezolvate

de du Bois-Reymond. Și de această dată, Haeckel consideră că a rezolvat definitiv problema printr-o dezvoltare radicală a evoluționismului darwinist.

Deja Thomas Huxley, arată el, demonstrase că „teoria descendenței omului din maimuță este o consecință necesară a darwinismului“ (Haeckel, 37); dar tocmai această certitudine impunea dificila sarcină de a reconstitui istoria evolutivă a omului deopotrivă pe baza rezultatelor anatomiei comparate și a datelor cercetării paleontologice. Acestei sarcini, Haeckel îi dedicase deja în 1874 lucrarea sa *Anthropogenie*, în care reconstituia istoria omului de la peștii din Silurian până la maimuțele-om sau antropomorfe din Miocen. Aportul său particular – de care era pe drept cuvânt mândru – este de a fi formulat ipoteza existenței unei forme de trecere de la maimuțele antropomorfe (sau maimuțe-om) la om, o ființă particulară pe care o numește „om-maimuță“ (*Affenmensch*) sau, întrucât e lipsită de limbaj, *Pithecantropus alalus*:

> Din mamiferele placentare de la începutul Terțiarului (Eocen) derivă primii strămoși ai primatelor, ai semimaimuțelor, din care, în Miocen, s-au dezvoltat maimuțele propriu-zise, mai exact, din catarrini s-au dezvoltat mai întâi maimuțele-câini, chinopitecii, și apoi maimuțele-om sau antropomorfe. Dintr-o ramură a acestora din urmă derivă, în cursul Pliocenului, omul-maimuță lipsit de limbaj: *Pithecantropus alalus* – și în fine din acesta omul vorbitor. (*Ibid.*)

Existența acestui pitecantrop sau om-maimuță, care în 1874 era o simplă ipoteză, a devenit realitate atunci când, în 1891, un medic militar olandez, Eugen Dubois, a descoperit în insula Java un fragment de craniu și un femur

asemănătoare cu cele ale omului actual și, spre marea satisfacție a lui Haeckel – pe care, de altminteri, îl citea cu entuziasm –, a botezat ființa căreia îi aparținuseră *Pithecantropus erectus*. „Acesta este – afirmă sentențios Haeckel – atât de căutatul *missing link*, presupusa verigă lipsă în lanțul evolutiv al primatelor care se continuă fără întrerupere de la maimuțele catarrine inferioare până la omul deplin dezvoltat“ (*ibid.*, 39).

Ideea acestui *sprachloser Urmensch* – cum îl mai definește Haeckel – implica însă aporii de care el pare să nu-și dea deloc seama. În ciuda accentului pus pe anatomia comparată și pe datele paleontologice, trecerea de la animal la om era de fapt produsă prin sustragerea unui element care n-avea nimic de-a face nici cu una, nici cu celelalte, fiind în schimb presupus ca un însemn al umanului: limbajul. Identificându-se cu acesta, omul vorbitor plasează în afara sa, ca și cum n-ar fi încă uman, propriul mutism.

A revenit unui lingvist, Heymann Steinthal – unul dintre ultimii reprezentanți ai acelei *Wissenschaft des Judentums*, care încercase să aplice metodele științei moderne la studiul iudaismului –, să dezvăluie aporiile implicite din doctrina haeckeliană a lui *Homo alalus* și, mai general, a ceea ce am putea numi mecanismul antropologic al modernilor. În cercetările sale privitoare la originea limbajului, Steinthal avansase pe cont propriu, cu câțiva ani înaintea lui Haeckel, ideea unui stadiu prelingvistic al umanității. El încercase să-și imagineze o fază a vieții perceptive a omului în care limbajul n-a apărut încă, comparând-o cu viața perceptivă a animalului; apoi încercase

să arate în ce mod se putea ivi limbajul din viața perceptivă a omului, și nu a animalului. Dar tocmai aici apărea o aporia de care avea să-și dea seama pe deplin abia peste câțiva ani:

> Am comparat – scria el – acest stadiu pur ipotetic al sufletului uman cu cel animal și am întâlnit în cel dintâi, în general și în toate privințele, un exces de forțe. Apoi am permis sufletului uman să aplice acest exces la crearea limbajului. Am putut arăta astfel de ce limbajul își are originea în sufletul uman și în percepțiile sale, și nu în cel animal. [...] Dar în descrierea pe care am dat-o sufletului uman și celui animal a trebuit să trecem peste limbaj, a cărui posibilitate trebuia tocmai s-o dovedim. Trebuia în primul rând să arătăm de unde venea forța grație căreia sufletul creează limbajul; această forță capabilă să creeze limbajul nu putea evident proveni din limbaj. De aceea am închipuit un stadiu al omului care precedă limbajul. Dar asta nu e decât o ficțiune: într-adevăr, limbajul este atât de necesar și de natural pentru ființa umană, încât fără el omul nu poate nici să existe, nici să fie gândit ca existent. Fie omul posedă limbajul, fie pur și simplu nu există. Pe de altă parte – și tocmai acest lucru justifică ficțiunea – limbajul nu poate fi considerat inerent sufletului uman; el este mai degrabă o creație a omului, chiar dacă nu pe deplin conștientă. Este un stadiu al dezvoltării sufletului și necesită deducerea din stadii precedente. Cu el începe propriu-zis activitatea umană adevărată: el este puntea care duce de la regnul animal la cel uman. [...] Însă am vrut să explicăm printr-o comparație între animal și omul-animal de ce numai sufletul uman construiește această punte, de ce numai omul, dar nu și animalul înaintează prin limbaj de la animalitate la umanitate. Această comparație ne arată că omul, așa cum trebuie să ni-l închipuim, adică lipsit de limbaj, este un om-animal [*Tiermenschen*] și nu un animal uman [*Menschentier*], de ce este întotdeauna deja o specie de om și nu o specie de animal. (Steinthal 1881, 355–356)

Ceea ce-l deosebește pe om de animal este limbajul, dar acesta nu e un dat natural deja inerent structurii psihofizice a omului, ci un produs istoric care, ca atare, nu poate fi propriu-zis atribuit nici animalului, nici omului. Dacă se înlătură acest element, diferența dintre om și animal se șterge, dacă nu cumva ne închipuim un *om* nevorbitor – tocmai *Homo alalus* – care ar trebui să îndeplinească funcția de punte de trecere de la animal la om. Dar aceasta este, evident, doar o umbră purtată a limbajului, o presupoziție a omului vorbitor, prin care obținem întotdeauna numai o animalizare a omului (un om-animal, ca omul-maimuță al lui Haeckel) sau o umanizare a animalului (o maimuță-om). Omul-animal și animalul-om sunt cele două fațete ale aceleiași falii ce nu poate fi umplută nici dintr-o parte, nici din cealaltă.

Revenind după câțiva ani asupra teoriei sale, atunci când aflase de tezele lui Darwin și Haeckel, aflate acum în miezul dezbaterilor științifice și filozofice, Steinthal își dă foarte bine seama de contradicția implicită a ipotezei sale. Ceea ce el încercase să înțeleagă era de ce doar omul, dar nu și animalul, creează limbajul; asta echivala însă cu a înțelege în ce mod își are omul originea în animal. Iar contradicția avea loc chiar aici:

> Stadiul prelingvistic al intuiției poate fi doar unic, nu dublu, el nu poate fi diferit pentru animal și pentru om. Dacă ar fi diferit, adică dacă omul ar fi din punct de vedere natural superior maimuței, atunci originea omului n-ar coincide cu originea limbajului, ci cu originea formei sale superioare de intuiție din forma inferioară a animalului. Fără să-mi dau seama, eu presupuneam această origine: omul cu caracteristicile sale umane îmi era în realitate dat prin intermediul creației,

> iar eu încercam apoi să descopăr originea limbajului în om. Dar, în acest mod, contraziceam propria mea premisă: anume că originea limbajului și originea omului sunt unul și același lucru; puneam întâi omul și apoi îl lăsam să producă limbajul. (Steinthal 1877, 303)

Aceeași contradicție surprinsă aici de Steinthal definește mecanismul antropologic care – în cele două variante ale sale, antic și modern – acționează în cultura noastră. În măsura în care în el este în joc producerea umanului prin intermediul opoziției om/animal, uman/inuman, mecanismul funcționează în chip necesar printr-o excludere (care este deopotrivă și întotdeauna o captură) și o includere (care este deopotrivă și întotdeauna o excludere). Tocmai pentru că umanul este, de fapt, de fiecare dată deja presupus, mecanismul produce în realitate un soi de stare de excepție, o zonă de nedeterminare în care exteriorul nu este decât un interior, iar interiorul, la rândul său, doar includerea unui exterior.

Să luăm mecanismul antropologic al modernilor. Acesta funcționează – așa cum am văzut – excluzând din sine ca fiind (încă) neuman un deja uman, respectiv animalizând umanul, izolând neumanul în om: *Homo alalus* sau omul-maimuță. Și e suficient să deplasăm înainte cu câteva decenii câmpul cercetării noastre pentru ca, în locul acestui dat paleontologic inofensiv, să avem evreul, adică non-omul produs în om, sau *néomort*-ul și ultracomatosul, respectiv animalul identificat în însuși corpul uman.

Perfect simetrică e funcționarea mecanismului la antici. Dacă, în mecanismul modernilor, exteriorul e produs prin excluderea unui interior și inumanul prin animali-

zarea umanului, aici interiorul e obținut prin includerea unui exterior, iar non-omul prin umanizarea unui animal: maimuța-om, *l'enfant sauvage* sau *Homo ferus*, dar totodată, și mai ales, sclavul, barbarul, străinul ca simbol al unui animal în forme umane.

Ambele mecanisme pot funcționa numai instituind în centrul lor o zonă de nediferențiere, în care trebuie să apară – ca un *missing link* mereu lipsă pentru că e deja virtual prezent – articulația dintre uman și animal, omul și non-omul, vorbitorul și viețuitorul. Ca orice spațiu de excepție, zona în cauză este, în realitate, absolut vidă, iar umanul veritabil care ar trebui să apară aici este numai locul unei decizii neîncetat amânate, în care cezurile și rearticularea lor sunt permanent din nou dislocate și deplasate. Ceea ce ar trebui obținut astfel nu este însă nici o viață animală, nici o viață umană, ci numai o viață separată și exclusă din sine însăși – numai o *viață nudă*.

Iar în fața acestei figuri extreme a umanului și a inumanului, nu mai e vorba atât de a pune întrebarea care din cele două mecanisme (sau din cele două variante ale aceluiași mecanism) e mai bună sau mai eficace – sau, mai degrabă, mai puțin sângeroasă și letală –, cât de a înțelege funcționarea lor pentru a le putea, eventual, opri.

10
Umwelt

> Nici un animal nu poate intra în relație cu un obiect ca atare.
>
> JAKOB VON UEXKÜLL

E un noroc că baronul Jakob von Uexküll, socotit azi unul dintre cei mai mari zoologi ai secolului XX și unul dintre fondatorii ecologiei, a ieșit ruinat din Primul Război Mondial. Desigur, își cucerise o discretă reputație științifică încă dinainte, ca liber cercetător mai întâi la Heidelberg și apoi la Stațiunea zoologică de la Napoli, prin cercetările asupra fiziologiei și sistemului nervos al nevertebratelor. Dar, odată cu pierderea averii, a fost silit să părăsească soarele meridional (chiar dacă și-a păstrat o vilă la Capri, unde avea să și moară în 1944 și unde, în 1926, Walter Benjamin avea să locuiască timp de câteva luni) și să se angajeze la Universitatea din Hamburg, întemeind aici acel Institut für Umweltforschung pentru care a devenit celebru.

Cercetările întreprinse de Uexküll asupra mediului animal sunt contemporane cu cele ale fizicii cuantice și ale avangardelor artistice. Ca și acestea din urmă, ele exprimă abandonarea fără rezerve a oricărei perspective antropocentrice în științele vieții și dezumanizarea radicală a imaginii despre natură (nu e surprinzător deci că ele

au exercitat o puternică influență atât asupra filozofului din secolul XX care s-a străduit cel mai mult să separe omul de viețuitoare – Heidegger –, cât și asupra lui Gilles Deleuze, care a încercat să gândească animalul în mod absolut non-antropomorfic). Acolo unde știința clasică vedea o lume unică ce cuprindea în ea toate speciile de viețuitoare ierarhic ordonate, de la formele cele mai elementare la organismele superioare, Uexküll pune în loc o infinitate de lumi perceptive, toate la fel de desăvârșite și legate între ele ca într-o gigantică partitură muzicală, dar totuși necomunicante și reciproc exclusive, în al căror centru stau mici ființe familiare și, deopotrivă, îndepărtate, care se numesc *Echinus esculentus*, *Amoeba terricola*, *Rhizostoma pulmo*, *Sipunculus*, *Anemonia sulcata*, *Ixodes ricinus* etc. De aceea Uexküll definește ca „plimbări în lumi incognoscibile“ reconstrucțiile mediului ariciului de mare, al amoebei, al meduzei, al viermelui de mare, al anemonei marine, al căpușei – acestea fiind numele lor comune – și ale altor organisme minuscule pe care le privilegiază fiindcă unitatea lor funcțională cu mediul pare să fie foarte depărtată de om și de animalele așa-zis superioare.

Prea adesea – afirmă el – ne închipuim că relațiile pe care un anumit subiect animal le întreține cu lucrurile din mediul său au loc în același spațiu și în același timp cu cele care ne leagă pe noi de obiectele din universul nostru uman. Această iluzie se reazemă pe credința într-o lume unică în care s-ar situa toate ființele vii. Uexküll arată că o asemenea lume unitară nu există, așa cum nu există un timp și un spațiu egale pentru toate viețuitoarele.

Albina, libelula sau musca pe care o observăm zburând lângă noi într-o zi cu soare nu se mișcă în același mod în care le observăm noi și nici nu împart cu noi – sau între ele – același timp și același spațiu.

Uexküll începe prin a distinge cu grijă între *Umgebung*, spațiul obiectiv în care vedem că se mișcă o ființă vie, și *Umwelt*, lumea-ambiantă alcătuită dintr-o serie mai mult sau mai puțin amplă de elemente pe care el le numește „purtătoare de semnificație" (*Bedeutungsträger*) sau „purtătoare de indicii" (*Merkmalträger*), singurele care interesează animalele. *Umgebung* este, în realitate, propria noastră *Umwelt*, căreia Uexküll nu-i atribuie nici un privilegiu special și care, ca atare, poate și ea varia potrivit punctului de vedere din care o observăm. Nu există o pădure ca mediu obiectiv determinat: există o pădure-pentru-pădurar, o pădure-pentru-vânător, o pădure-pentru-botanist, o pădure-pentru-drumeț, o pădure-pentru-prietenul-naturii, o pădure-pentru-țapinar și, în sfârșit, o pădure de basm în care se pierde Scufița Roșie. Chiar și un mic detaliu – de pildă, tija unei flori de câmp – considerat ca purtător de semnificație, constituie din când în când un element diferit al unui mediu diferit, după cum e observat, de pildă, în vecinătatea unei fete care culege flori pentru a face un buchet pe care să și-l așeze în corset, în mediul unei furnici care își găsește pe ea traseul ideal pentru a ajunge la hrana din caliciul florii, în cel al larvei de greiere care sapă în canalul ei medular, utilizându-l apoi ca pe o pompă pentru a construi părțile fluide ale coconului său aerian și, în sfârșit, în mediul vacii care pur și simplu o mestecă și o înghite ca să se hrănească.

Orice mediu este o unitate închisă în sine însăși, ce rezultă din prelevarea selectivă a unei serii de elemente sau „indicii" din *Umgebung*, care nu e, la rândul său, decât mediul omului. Prima datorie a cercetătorului care observă animalele este să recunoască purtătorii de semnificație ce constituie mediul lor. Acești purtători nu sunt însă obiectiv și faptic izolați, ci alcătuiesc o strânsă unitate funcțională – sau, cum preferă să spună Uexküll, muzicală – cu organele receptoare ale animalului desemnate să perceapă indiciile (*Merkorgan*) și să reacționeze la ele (*Wirkorgan*). Totul se petrece ca și cum purtătorul de semnificație externă și receptorul său din corpul animalului constituie două elemente ale aceleiași partituri muzicale, ca două note pe „claviatura pe care natura execută simfonia supratemporală și extraspațială a semnificației", fără să se poată spune cum se face că două elemente atât de eterogene au putut fi atât de intim legate.

Să privim în această perspectivă o pânză de păianjen. Păianjenul nu știe nimic despre muscă și nici nu-i poate lua măsurile așa cum face un croitor înainte de a confecționa o haină pentru clientul său. Și totuși el determină lărgimea ochiurilor pânzei sale potrivit dimensiunilor pe care le are corpul muștei și calibrează rezistența firelor proporțional cu forța de impact a corpului muștei în zbor. În plus, firele radiare sunt mai solide decât cele circulare, fiindcă acestea din urmă – care, spre deosebire de cele dintâi, sunt acoperite de un lichid vâscos – trebuie să fie suficient de elastice pentru a putea prinde musca și a o împiedica să zboare. Cât despre firele radiare, acestea sunt netede și uscate, pentru că păianjenul se slujește de ele

ca de o scurtătură pentru a se năpusti asupra prăzii sale și a o înfășura definitiv în temnița sa invizibilă. Faptul cel mai surprinzător este, într-adevăr, acela că firele pânzei sunt calibrate potrivit capacității vizuale a ochiului muștei, care nu le poate vedea și, prin urmare, zboară spre moarte fără să-și dea seama. Între cele două modalități perceptive, ale muștei și ale păianjenului, nu există absolut nici o comunicare, și totuși ele sunt atât de perfect armonizate, încât se poate spune că partitura originală a muștei, care se poate numi și imaginea ei originară sau arhetipul său, acționează asupra celei a păianjenului astfel încât pânza pe care o țese acesta poate fi calificată drept o „muscărie". Deși păianjenul nu poate vedea în nici un fel acea *Umwelt* a muștei (Uexküll afirmă, formulând un principiu menit unei cariere epocale, că „nici un animal nu poate intra în relație cu un obiect ca atare", ci doar cu propriii purtători de semnificație), pânza exprimă coincidența paradoxală a acestei orbiri reciproce.

Cercetările întemeietorului ecologiei vin la câțiva ani după cele ale lui Paul Vidal de la Blache privitoare la raporturile dintre populații și mediul lor (lucrarea sa *Tableau de la géographie de la France* a apărut în 1903) și cele ale lui Friedrich Ratzel despre *Lebensraum* sau „spațiu vital" al popoarelor (*Politische Geographie* a apărut în 1897), care aveau să revoluționeze profund geografia umană din secolul XX. Și nu-i exclus ca teza centrală din *Sein und Zeit* asupra faptului-de-a-fi-în-lume (*in-der-Welt-sein*) ca structură umană fundamentală să poată fi citită într-un fel ca un răspuns la întreg acest context problematic, care la începutul secolului modifică fundamental relația tradi-

țională dintre ființa vie și lumea care e mediul său. Așa cum se știe, tezele lui Ratzel potrivit cărora fiecare popor este intim legat de spațiul său vital ca de o dimensiune esențială a sa au exercitat o influență semnificativă asupra geopoliticii nazismului. În biografia intelectuală a lui Uexküll, această apropiere se vădește într-un episod ciudat. În 1928, cu cinci ani înainte de venirea nazismului la putere, sobrul om de știință scrie o prefață pentru lucrarea *Grundlagen des neunzehnten Jahrhuderts* a lui Houston Chamberlain, socotit astăzi unul dintre precursorii nazismului.

II
Căpușa

Animalul are memorie, dar nici o amintire.
HEYMANN STEINTHAL

Cărțile lui Uexküll conțin din când în când ilustrații care încearcă să sugereze cum ar apărea un segment al universului uman din punctul de vedere al ariciului, al albinei, al muștei sau al câinelui. Experimentul e util din pricina efectului de înstrăinare pe care-l produce în cititor, silit dintr-odată să privească locuri familiare cu un ochi non-uman. Înstrăinarea aceasta n-a atins însă niciodată forța de reprezentare pe care Uexküll a știut s-o imprime descrierii mediului căpușei (*Ixodes ricinus*), care constituie fără îndoială o culme a antiumanismului modern și trebuie citită împreună cu *Ubu roi* și *Monsieur Teste*.

Introducerea are tonul unei idile:

> Locuitorul de la câmpie care parcurge adesea crângurile și tufișurile împreună cu câinele său nu poate să nu facă cunoștință cu un animal minuscul care, suspendat de o rămurică, își așteaptă prada, fie ea om sau animal, pentru a se lăsa să cadă pe victima sa și a se adăpa din sângele ei. [...] În momentul ieșirii din ou, acesta nu e complet format încă: îi lipsesc o pereche de picioare și organele genitale. Dar e deja capabil, în acest stadiu, să atace animalele cu sânge rece, precum șopârla, postându-se pe vârful unui fir de iarbă. După câteva

metamorfoze succesive, dobândește organele care-i lipseau și poate trece la atacul asupra animalelor cu sânge cald. Când devine fecundă, femela se cațără cu cele opt labe ale sale până la vârful unei rămurici, pentru a se lăsa să cadă de la înălțimea potrivită pe micile mamifere aflate în trecere sau pentru a fi lovită de animalele de talie mai mare. (Uexküll, 85–86)

Să încercăm, urmând indicațiile lui Uexküll, să ne închipuim căpușa suspendată de arbustul ei într-o frumoasă zi de vară, scăldată de razele soarelui și înconjurată din toate părțile de culorile și parfumul florilor de câmp, de zumzetul albinelor și al altor insecte, de cântecul păsărelelor. Cu asta însă idila ia sfârșit, fiindcă din toate astea căpușa nu percepe absolut nimic.

Acest animal e lipsit de ochi și își găsește locul de pândă numai grație sensibilității la lumină a pielii sale. Acest tâlhar de drumul mare e complet surd și orb și percepe apropierea prăzii doar prin miros. Mirosul acidului butiric care emană din foliculii sebacei ai tuturor mamiferelor acționează asupra lui ca un semnal care-l împinge să-și abandoneze locul și să se lase să cadă orbește în direcția prăzii. Dacă soarta favorabilă îl face să cadă pe ceva cald (perceput grație unui organ sensibil la o temperatură anume) înseamnă că și-a atins obiectivul, animalul cu sânge cald, și atunci nu mai are nevoie decât de simțul tactil pentru a găsi un loc pe cât posibil lipsit de păr și a se înfige în țesutul cutanat al animalului rămânând doar cu capul afară. Acum poate suge lent un flux de sânge cald. (Uexküll, 86–87)

Ajunși aici, ne-am putea aștepta ca micii căpușe să-i placă gustul de sânge, sau să posede măcar un simț prin care să i-l perceapă. Lucrurile nu stau însă așa. Uexküll ne spune că experimente de laborator cu membrane

artificiale umplute cu lichide de diferite tipuri arată că o căpușă este absolut lipsită de simțul gustului: ea absoarbe lacomă orice lichid care are temperatura potrivită, adică cele 37 de grade corespunzătoare temperaturii pe care o are sângele mamiferelor. Oricum, banchetul cu sânge al căpușei e și praznicul ei funerar, fiindcă după asta nu-i mai rămâne decât să se lase să cadă pe pământ, să-și depună ouăle și să moară.

Exemplul căpușei arată limpede structura generală a mediului propriu tuturor animalelor. În cazul său particular, *Umwelt* se reduce la doar trei purtători de semnificație sau *Merkmalträger*: 1. mirosul acidului butiric conținut în sudoarea tuturor mamiferelor; 2. temperatura de 37 de grade corespunzătoare celei a sângelui mamiferelor; 3. tipul de piele propriu mamiferelor, în genere prevăzută cu păr și irigată de vase sanguine. De aceste trei elemente căpușa este nemijlocit legată printr-o relație intensă și pasionată pe care nu ne e dat s-o întâlnim în raporturile care-l leagă pe om de universul său, în aparență mult mai bogat. Căpușa *este* această relație și nu trăiește decât în ea și prin ea.

Iar aici Uexküll ne informează că în laboratorul din Rostock o căpușă a fost menținută în viață vreme de optsprezece ani fără hrană, respectiv în condiții de absolută izolare de mediul său. El nu oferă nici o explicație acestui fapt izolat, limitându-se să presupună că în „perioada de așteptare“ căpușa se află „într-un soi de somn similar celui pe care noi îl trăim în fiecare noapte“. Dar trage apoi concluzia că „în lipsa unui subiect viu, timpul nu poate exista“ (Uexküll, 98). Ce se întâmplă însă cu căpușa și cu

lumea ei în această stare de suspensie ce durează optsprezece ani? Cum e posibil ca o ființă vie, care constă în întregime din relația sa cu mediul, să poată supraviețui într-o deprivare absolută de acest mediu? Și ce sens are să vorbim despre „așteptare“ în absența timpului și a lumii?

12
Indigența de lume

Comportarea animalului nu este niciodată
învățare a ceva ca ceva.

MARTIN HEIDEGGER

În semestrul de iarnă 1929–1930, Martin Heidegger își intitulează cursul *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. În 1975, cu un an înainte de moarte, încredințând cursul spre publicare (care va avea loc abia în 1983, în volumele 29-30 din *Gesamtausgabe*), el scrie o dedicație liminară către Eugen Fink, amintind că acesta „își exprimase în mod expres și repetat dorința ca acest curs să fie publicat înaintea tuturor celorlalte“ E fără îndoială, din partea autorului, un mod discret de a sublinia importanța pe care pesemne el însuși o atribuise – și o atribuia încă – acestor prelegeri. Ce anume justifică, în plan teoretic, această privilegiere cronologică? De ce le precedă ele în mod ideal pe toate celelalte? – respectiv cele patruzeci și cinci de volume care, potrivit proiectului ediției de opere complete, trebuiau să adune laolaltă cursurile lui Heidegger?

Răspunsul nu e ușor de dat, între altele și pentru că, cel puțin la prima vedere, cursul nu corespunde titlului și nu se prezintă în nici un fel ca o introducere la conceptele fundamentale ale unei discipline, fie ea și atât de

specială precum „filozofia primă“ El este dedicat mai întâi unei ample analize – circa două sute de pagini – a „plictisului profund“ ca tonalitate emotivă fundamentală și, imediat apoi, unei cercetări și mai ample a raporturilor animalului cu ambientul său și ale omului cu lumea sa.

Prin relația dintre „indigența de lume“ (*Weltarmut*) a animalului și omul „plăsmuitor de lume“ (*weltbildend*), Heidegger urmărește să situeze însăși structura fundamentală a *Dasein*-ului – faptul-de-a-fi-în-lume – în raport cu animalul și să interogheze, în acest fel, originea și sensul acelei deschideri care s-a produs în rândul viețuitoarelor odată cu apariția omului. Așa cum se știe, Heidegger a refuzat constant definiția tradițională a omului ca *animal rationale*, viețuitor înzestrat cu limbaj (sau rațiune), ca și cum ființa umană ar putea fi determinată prin adăugarea a ceva la „simplul viețuitor“. În paragrafele 10 și 12 din *Sein und Zeit*, el încearcă să arate felul în care structura faptului-de-a-fi-în-lume propriu *Dasein*-ului este dintotdeauna deja presupusă în orice concepție (filozofică sau științifică) despre viață, în așa fel încât cea din urmă e de fapt obținută „pe calea unei interpretări privative“ pornind de la cea dintâi.

> Viața este un mod specific de a fi, dar, prin esența ei, ea nu e accesibilă decât în *Dasein*. Ontologia vieții se împlinește pe calea unei interpretări privative, ea determină ceea ce trebuie să fie pentru ca ceva care nu-e-altceva-decât-viață [*nur-noch-Leben*] să poată fi. Viața nu este nici simplă-prezență, dar nici *Dasein*. De asemenea, *Dasein*-ul nu trebuie niciodată determinat ontologic în așa fel încât să fie privit ca viață – (ontologic nedeterminat) și ca încă ceva pe deasupra. (Heidegger 1972, 87; *67)

Tocmai acest joc metafizic de presupoziție și amânare, privare și adăugare între animal și om sunt puse tematic sub semnul întrebării în prelegerile din 1929-1930. Confruntarea cu biologia – expediată în *Sein und Zeit* în puține rânduri – este reluată acum, în încercarea de a gândi în chip mai radical raportul între simplul viețuitor și *Dasein*. Dar tocmai aici miza pusă în joc se dovedește decisivă, astfel încât putem înțelege exigența ca aceste prelegeri să fie publicate înaintea tuturor celorlalte. Pentru că în abisul – și, totodată, în singulara apropiere – pe care proza sobră a cursului le deschide între animal și om, nu doar *animalitas* își pierde orice familiaritate, prezentându-se drept „ceea ce este cel mai greu de gândit“, dar și *humanitas* apare drept ceva imposibil de surprins și absent, suspendat cum se află între un „a-nu-putea-rămâne“ și un „a-nu-putea-părăsi-locul“

Firul roșu care călăuzește expunerea lui Heidegger este alcătuit dintr-o triplă teză: „piatra e în condiția lipsei de lume [*weltlos*], animalul în condiția indigenței de lume [*weltarm*], omul în cea de plăsmuitor de lume [*weltbildend*]“ Piatra (non-viul) – lipsită de orice posibil acces la ceea ce o înconjoară – fiind rapid dată deoparte, Heidegger își poate începe cercetarea cu teza mediană, înfruntând imediat întrebarea ce anume trebuie înțeles prin „indigența de lume“. Analiza filozofică este aici în întregime orientată către cercetările de biologie și zoologie din acea vreme, în special ale lui Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller și mai ales ale discipolului acestuia, Jakob von Uexküll. Într-adevăr, nu numai că cercetările lui Uexküll sunt definite explicit drept „lucrul cel mai rodnic pe care

filozofia și-l poate însuși din biologia dominantă astăzi", dar influența lor asupra conceptelor și terminologiei prelegerilor e încă mai amplă decât recunoaște Heidegger însuși atunci când scrie că acele cuvinte de care se slujește pentru a defini indigența lumii animalului nu exprimă nimic diferit de ceea ce Uexküll înțelege prin termenii *Umwelt* și *Innenwelt* (Heidegger 1983, 383). Heidegger numește *das Enthemmende*, dezinhibitor, ceea ce Uexküll definea drept „purtător de semnificație" (*Bedeutungsträger*, *Merkmalträger*) și *Enthemmungsring*, sferă a dezinhibiției, ceea ce zoologul numea *Umwelt*, ambient. Termenului *Wirkorgan* [organ efector] al lui Uexküll, îi corespunde la Heidegger *Fähigsein zu*, a-fi-capabil-să..., care definește organul în raport cu simplul mijloc mecanic. Animalul se află închis în sfera dezinhibiției sale exact așa cum era, potrivit lui Uexküll, în puținele elemente ce-i defineau lumea perceptivă. De aceea, ca și la Uexküll, animalul „când intră în relație cu altul, nu poate întâlni decât ceea ce se adresează propriului său fapt de a-fi-capabil-să, punându-l astfel în mișcare. Tot restul nu poate *a priori* pătrunde în sfera animalului" (Heidegger 1983, 369).

Dar, în interpretarea raportului dintre animal și sfera dezinhibiției sale și în cercetarea felului de a fi al acestui raport, Heidegger se desparte de modelul său, pentru a elabora o strategie în care înțelegerea „indigenței de lume" și cea a lumii umane merg mână în mână.

Felul de a fi propriu animalului, care definește raportul său cu dezinhibitorul, este acapararea (*Benommenheit*). Heidegger pune în joc aici, reluând mereu o figură etimologică, înrudirea dintre termenii *benommen* (a stupefia,

a năuci, dar și a acapara, a împiedica), *eingenommen* (luat înăuntru, absorbit) și *Benehmen* (comportament), care trimit toți la verbul *nehmen*, a lua (de la rădăcina indoeuropeană **nem*, care înseamnă a distribui, a da fiecăruia în parte, a atribui). Întrucât este în chip esențial acaparat și integral absorbit în propria sferă a dezinhibitorului, animalul nu poate cu adevărat să acționeze (*handeln*) sau să aibă o raportare (*sich verhalten*) la acesta: poate doar să se comporte (*sich benehmen*).

> Comportarea ca fel de a fi este în general posibilă doar în virtutea absorbirii [*Eingenommenheit*] în sine a animalului. Definim ființa-în-sine proprie animalului, ce nu are nimic din sineitatea [*Selbstheit*] omului care are o raportare ca persoană, drept această absorbire în sine a animalului în care orice comportare este posibilă, prin termenul de acaparare. Numai fiindcă animalul este, în esența lui, acaparat, el se poate comporta [...] Acapararea este condiția de posibilitate prin care animalul, potrivit esenței sale, *se comportă într-un mediu, dar niciodată într-o lume* [*in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*]. (*ibid.*, 347–348)

Ca exemplu grăitor de acaparare, care nu se poate niciodată deschide către o lume, Heidegger oferă experimentul (descris deja de Uexküll) în care o albină este pusă în laborator în fața unui vas plin cu miere. Dacă, după ce începe să sugă, albinei i se face ablația abdomenului, ea continuă să sugă liniștită, în timp ce mierea se vede scurgându-se din abdomenul deschis.

> Aceasta arată în chip convingător că albina nu observă deloc că e prea multă miere. Nu observă nici asta, nici – lucru încă și mai evident – lipsa abdomenului. Nici măcar nu-i trece prin minte, ci își continuă practica instinctuală. Mai degrabă,

> ea este pur și simplu absorbită în hrană. Acest *fapt de a fi absorbit* este cu putință numai acolo unde există un „către" instinctiv [*treibhaftes Hin-zu*]. Acest fapt de a fi absorbit la o asemenea ființă mânată [de instinct] exclude în același timp posibilitatea de a constata simpla-prezență [*Vorhandensein*]. Tocmai faptul că e absorbit de hrană îl împiedică pe animal să se situeze opozitiv față de [*sich gegenüberstellen*] ea. (Heidegger 1983, 352–353)

Ajuns aici, Heidegger își pune întrebarea privitoare la caracterul de deschidere propriu acaparării, începând astfel să profileze aproape ca o formă în negativ relația dintre om și lumea sa. Către ce anume este deschisă albina, ce anume cunoaște animalul când intră în raport cu dezinhibitorul său?

Continuând să joace pe compușii verbului *nehmen*, el scrie că aici nu avem o percepere (*vernehmen*), ci doar un comportament (*benehmen*) instinctual, în măsură în care animalului îi este sustrasă (*genommen*) „posibilitatea însăși de a percepe ceva ca ceva, nu doar aici și acum, ci în sensul de absolut non-dat" (*ibid.*, 360). Animalul este acaparat fiindcă această posibilitate i-a fost radical luată:

> Acapararea [*Benommenheit*] animalului înseamnă deci: *îi este sustrasă* [*Genommenheit*] *dintru început orice posibilitate de a percepe ceva ca ceva*, iar de aici provine și *faptul-de-a-fi-absorbit* [*Hingenommenheit*] *de…*, pe care-l aduce cu sine sustragerea amintită; acapararea proprie animalului înseamnă deci, înainte de toate, felul de a fi în conformitate cu care, în raportarea sa la altceva, animalului îi este sustrasă, sau, cum se mai spune, împiedicată [*benommen*] posibilitatea de a intra în relație și de a se raporta la acest altceva, *ca* altceva în genere, *ca* simplă-prezență, *ca* ființare. Tocmai fiindcă animalului îi este sustrasă această posibilitate de a percepe *ca ceva* acel lucru la care se

> raportează, tocmai de aceea el poate fi absorbit de acest altceva într-un mod atât de absolut. (Heidegger 1983, 360)

După ce a introdus astfel ființa în negativ – prin sustragerea ei – în ambientul animalului, Heidegger încearcă, în paginile pesemne cele mai dense ale cursului, să precizeze statutul ontologic particular al lucrului la care se raportează animalul în acapararea sa.

> În starea de acaparare, ființa nu-i este revelată [*offenbar*] animalului, adică nu-i este deschisă, accesibilă, dar tocmai de aceea *nici închisă*. Acapararea rămâne în afara acestei posibilități. Nu putem spune: ființa îi este închisă, inaccesibilă animalului. Aceasta s-ar putea spune numai dacă ar exista o posibilitate oarecare, fie și minimă, de deschidere. Acapararea animalului îl situează însă în chip esențial în afara posibilității ca ființa să-i fie deschisă sau închisă. Faptul că acapararea este esența animalului înseamnă: animalul, ca atare, nu se află într-o situația de posibilă dezvăluire a ființei. Nici așa-numitul ambient, nici el însuși nu sunt dezvăluiți ca ființe. (*Ibid.*, 361)

Dificultatea provine aici din faptul că felul de a fi care trebuie surprins nu este nici deschis, nici închis, astfel încât faptul de a te raporta la el nu poate fi definit propriu-zis ca o adevărată relație, ca un a-avea-de-a-face.

> Animalul nu are în mod fundamental posibilitatea de a se preocupa nici de ființarea care nu este el însuși, nici de ființarea care este el însuși, fiind mânat într-o mulțime de activități instinctuale de către starea sa de absorbire, de captivare și de către totalitatea abilităților sale. În virtutea acestui fapt de a fi mânat fără încetare, animalul se află așa-zicând suspendat între el însuși și ambient, fără a le putea experimenta *în calitate* de ființare nici pe unul, nici pe celălalt. Și totuși, faptul acesta de a nu putea fi revelat ca ființă este, ca sustragere a posibilității

> de revelare, în același timp, un fapt de a fi absorbit de... Trebuie spus atunci că animalul este în relație cu..., că acapararea și comportarea dovedesc o *deschidere* față de... Față de ce anume? Cum poate fi caracterizat ceea ce descoperă, așa-zicând, propensivitatea proprie faptului de a fi absorbit, în deschiderea specifică stării de acaparare? (*Ibid.*)

Definiția ulterioară a statutului ontologic al dezinhibitorului conduce în miezul tezei privitoare la indigența de lume ca o caracteristică esențială a animalului. Faptul de a nu putea „avea-de-a-face-cu..." nu e pur negativ: el este, într-adevăr, într-un anume fel o formă de deschidere și, mai exact, o deschidere care nu dezvăluie însă niciodată dezinhibitorul ca ființă.

> Dacă nu e o relație cu ființa, este atunci comportamentul un raport cu nimicul? Nu! Dar dacă nu cu nimicul, atunci cu ceva totuși, cu ceva care deci trebuie *să fie* și *este*. Desigur – dar întrebarea este tocmai dacă comportamentul nu e tocmai o relație cu..., o relație de așa fel încât lucrul la care el se raportează în maniera lui a-nu-avea-de-a-face este, pentru animal, într-un anume fel *deschis* [*offen*], ceea ce însă nu înseamnă câtuși de puțin revelat [*offenbar*] ca ființă. (Heidegger 1983, 368)

Statutul ontologic al ambientului animal poate fi definit în felul următor: el este *offen* (deschis), dar nu *offenbar* (revelat, lit. „capabil de deschidere"). Pentru animal, ființa este deschisă, dar inaccesibilă; este, adică, deschisă într-o inaccesibilitate și într-o opacitate – respectiv, într-un fel, într-o non-relație. Această *deschidere fără revelare* definește indigența de lume a animalului în raport cu plăsmuirea de lume ce caracterizează umanul. Animalul nu e pur și simplu lipsit de lume, deoarece, fiind deschis în maniera

acaparării, el trebuie – spre deosebire de piatră, lipsită de lume – să renunțe la ea, să fie privat de ea (*entbehren*), poate fi, adică, determinat în ființa sa de o indigență și de o lipsă.

> Tocmai pentru că, în acapararea sa, animalul are raporturi cu tot ce întâlnește în sfera dezinhibiției sale, tocmai de aceea el nu se află de partea omului și nu are lume. Totuși, acest fapt de a nu avea lume nu-l împinge – dintr-un motiv esențial – nici de partea pietrei. Într-adevăr, instinctivul fapt-de-a-fi-capabil al acaparării absorbite, respectiv al ființei absorbite de dezinhibitor este o ființă deschisă pentru... chiar dacă în modalitatea lui a-nu-avea-de-a-face. Piatra, dimpotrivă, nu are nici măcar această posibilitate. Într-adevăr, faptul-de-a-nu-avea-de-a-face cu... presupune faptul-de-a-fi-deschis. Animalul posedă în esența sa acest fapt de a fi deschis. Faptul de a fi deschis în maniera acaparării este un dat esențial al animalului. În virtutea acestui dat, el poate fi lipsit [*entbehren*], poate fi indigent, poate fi determinat în ființa sa de indigență. Desigur, acest dat *nu înseamnă a avea o lume*, ci a fi absorbit în sfera dezinhibitorului – înseamnă *a avea dezinhibitorul*. Dar întrucât acest dat înseamnă a fi deschis pentru dezinhibitor, și totodată acestei deschideri îi este sustrasă tocmai posibilitatea de a-i fi revelat dezinhibitorul ca ființă, faptul de a avea ființa deschisă este un a-nu-avea, mai precis a nu avea o lume, dacă e adevărat că lumii îi aparține posibilitatea revelării ființei ca atare. (Heidegger 1983, 391–392)

13
Deschisul

Și totuși, ciocârlia nu vede deschisul.
MARTIN HEIDEGGER

Miza prelegerilor din 1929-1930 este definiția conceptului de „deschis“ ca unul dintre numele, ba chiar ca numele *kat' exochén* al ființei și al lumii. După mai bine de zece ani, Heidegger revine la acest concept, în plin război mondial. Faptul că el provenea din a opta *Elegie duineză* era, într-un anumit sens, evident: dar, în adoptarea sa ca nume al ființei („*Deschisul*, ca acel ceva liber care este propriu fiecărei ființări și în care ființarea este eliberată, *este ființa însăși*“, Heidegger 1993, 224; *281), termenul rilkean suferă o răsturnare radicală, pe care Heidegger încearcă s-o sublinieze pe toate căile. Într-adevăr, în a opta *Elegie*, cel care vede deschisul „cu toți ai săi ochi“ este animalul (*die Kreatur*), opus în chip decisiv omului, ai cărui ochi au fost, dimpotrivă, „întorși“ și așezați „ca niște capcane“ în jurul lui. În vreme ce omul are mereu înaintea sa lumea, stă mereu și exclusiv „în fața“ (*gegenüber*) și nu accede niciodată la „spațiul pur“ din afară, animalul se mișcă în deschis, într-un „nicăieri fără nu“

Tocmai această răsturnare a raportului ierarhic dintre om și animal este pusă sub semnul întrebării de Heidegger. În primul rând, scrie el, dacă ne gândim la deschis ca

nume pentru ceea ce filozofia a gândit ca *alétheia*, respectiv ca dezascundere-ascundere a ființei, nu avem într-adevăr de-a face cu o răsturnare, fiindcă deschisul evocat de Rilke și deschisul pe care gândirea lui Heidegger încearcă să-l restituie gândirii nu au nimic în comun. „Ceea ce Rilke înțelege prin deschis nu este deschisul în sensul de neascuns. Rilke nu are știre și nici nu bănuiește ceva despre *alétheia*, la fel cum nici Nietzsche nu bănuiește nimic" (Heidegger 1993, 231; *290). Atât la Nietzsche, cât și la Rilke se manifestă acea uitare a ființei „ce stă la baza biologismului secolului al XIX-lea și a psihanalizei" și a cărei ultimă consecință este „monstruoasa umanizare a «creaturii», adică a animalului, și, respectiv, la o animalizare a omului" (*ibid.*, 226; *284). Acel deschis care numește revelarea ființei numai omul, de fapt numai privirea esențială a gândirii autentice, o poate vedea. Animalul, dimpotrivă, nu vede niciodată acest deschis.

> Din acest motiv, el nu este în stare să străbată ceea ce este închis ca atare și, de asemenea, nu poate să se afle într-o relație cu ceea ce este ascuns. Animalul este exclus din domeniul esențial al disputei dintre starea-de-neascundere și starea-de-ascundere. Iar semnul acestei excluderi esențiale este faptul că nici un animal și nici o plantă nu „au cuvântul" (*Ibid.*, 237; *297)

Ajuns aici, Heidegger evocă explicit – într-o pagină extrem de densă – problema deosebirii dintre ambientul animal și lumea umană, care se afla în centrul prelegerilor din 1929–1930:

> [R]elația animalului cu acel orizont pe care îl implică hrana, prada și sexul este cu totul alta decât relația pe care o are piatra cu pământul pe care zace. În orizontul viului, mai precis în

cel al animalelor și plantelor, întâlnim acea agitație care este proprie mobilității a ceea ce este viu, o mobilitate grație căreia viul este „excitat", adică este stimulat să se deschidă către un orizont al excitabilității; în virtutea acestei excitabilități, viul poate include altceva în orizontul agitației sale. Dar nici o mobilitate și nici o excitabilitate a plantei sau a animalului nu sunt în stare să aducă viul în ceea ce este liber, astfel încât ceea ce este ex-citat să lase excitantul „să fie" ceea ce este ca excitant, nemaivorbind de ceea ce ar putea fi excitantul înaintea excitării și în lipsa ei. Planta și animalul sunt suspendate în ceva din afara lor, fără însă a „vedea" vreodată exteriorul și interiorul, cu alte cuvinte fără ca acestea din urmă să se înfățișeze plantei sau animalului în chip neascuns ca o priveliște în liberul ființei. O piatră sau un avion nu se vor înălța nicicând, jubilând, către soare, așa cum se înalță și se agită o ciocârlie – și totuși, ciocârlia nu vede deschisul. (Heidegger 1993, 237–238;* 297–298)

Ciocârlia (simbol al celui mai pur elan amoros din tradiția noastră poetică – să ne gândim la *lauzeta* lui Bernart de Ventadorn) nu vede deschisul, pentru că ea, în chiar clipa când se înalță cu mai mult avânt către soare, rămâne oarbă față de acesta, nu poate nicicum să-l dezvăluie ca ființă și nici măcar să se raporteze în vreun fel la ascunderea sa (exact precum căpușa lui Uexküll în raport cu dezinhibitorii săi). Și tocmai fiindcă în poezia lui Rilke „granița esențială dintre misterul viului [...] și misterul ființării istorice" (*ibid.*, p. 239; *299) nu e nici trăită, nici tematizată, cuvântul poetic nu ajunge niciodată „la înălțimea unei hotărâri întemeietoare de istorie", mereu supus riscului unei „umanizări nelimitate și neîntemeiate a animalului", care-l așază pe acesta din urmă chiar deasupra omului, transformându-l într-un anumit sens în „supraom" (*ibid.*).

Așadar, dacă problema este definirea graniței – adică deopotrivă a separării și a apropierii – dintre animal și om, a venit poate momentul de a încerca să fixăm statutul ontologic paradoxal al ambientului animal, așa cum apare în prelegerile din 1929–1930. Animalul este, deopotrivă, deschis și non-deschis – sau, mai degrabă, nu e nici una, nici alta: *deschis într-o non-dezvăluire* care, pe de o parte, îl acaparează și-l proiectează cu o putere nemaivăzută în dezinhibitorul său, iar, pe de alta, nu dezvăluie în nici un fel ca ființă ceea ce îl ține atât de strâns și îl absoarbe. Heidegger pare să oscileze aici între doi poli opuși, care amintesc într-un fel de paradoxurile cunoașterii – sau mai degrabă ale necunoașterii – mistice. Pe de o parte, acapararea este o deschidere mai intensă și mai imperativă decât orice cunoaștere umană; pe de alta, în măsura în care nu e capabilă să dezvăluie propriul dezinhibitor, ea rămâne închisă într-o opacitate integrală. Acapararea animală și deschiderea către lume par astfel să stea una față de cealaltă într-un raport asemănător celui dintre teologia negativă și teologia pozitivă, iar relația lor e la fel de ambiguă precum cea care opune și deopotrivă leagă într-o secretă complicitate noaptea întunecată a misticului și claritatea cunoașterii raționale. Și, poate ca o tacită și ironică aluzie la această relație, Heidegger simte la un moment dat nevoia să ilustreze acapararea animală printr-unul dintre cele mai vechi simboluri de *unio mystica*, fluturele, care se lasă ars de flacăra ce-l atrage, rămânându-i însă până la urmă total necunoscută. Simbolul își arată aici inadecvarea, fiindcă, potrivit zoologilor, lucrul la care fluturele este în cel mai înalt grad orb este tocmai non-deschiderea dezinhibitorului, rămânerea sa ca acapa-

rat în acesta. În vreme ce cunoașterea mistică este în chip esențial experiență a unei necunoașteri și a unei ascunderi ca atare, animalul nu se poate raporta la non-deschis, el tocmai că rămâne în afara orizontului esențial al conflictului între dezascundere și ascundere.

Totuși, indigența de lume a animalului se transformă uneori, pe parcursul prelegerii, într-o bogăție incomparabilă, iar teza potrivit căreia animalul e văduvit de lume este pusă sub semnul întrebării ca o proiecție neavenită a lumii umane asupra animalului:

> Dificultatea problemei constă în faptul că, în interogarea noastră, trebuie să interpretăm această indigență și această circumscriere de sine a animalului punând întrebarea ca și cum lucrul la care se raportează animalul ar fi o ființare, iar relația ar fi o relație ontologică manifestă pentru animal. Faptul că nu este așa ne constrânge să afirmăm că *esența vieții e accesibilă numai sub forma unei observări distructive*, ceea ce nu înseamnă că, față de *Dasein*-ul uman, viața are o valoare mai mică, sau că e de un nivel inferior. Viața este, dimpotrivă, un orizont cu o bogăție a deschiderii pe care, poate, lumea omului n-o cunoaște deloc. (Heidegger 1983, 371–372).

După aceea însă, când teza pare că trebuie abandonată definitiv, iar ambientul animal și lumea umană par să se despartă într-o eterogenitate radicală, Heidegger o avansează din nou, printr-o trimitere la celebrul pasaj din *Epistola către romani* 8, 19, în care Pavel evocă așteptarea înfocată a mântuirii de către făptură, astfel încât indigența de lume proprie animalului pare acum să oglindească „o problemă lăuntrică a animalității înseși“:

> Trebuie deci *să lăsăm deschisă posibilitatea* ca, pornind de la înțelegerea autentică și explicit metafizică a esenței lumii, să

> fim în cele din urmă constrânși să înțelegem, în ciuda acestui fapt, faptul de a nu avea lume ca pe o *privare* de lume și să descoperim felul de a fi al animalului ca atare drept un fapt-de-a-fi-indigent. Faptul că biologia nu cunoaște asemenea lucruri nu dovedește nimic împotriva metafizicii. Faptul că poate doar poeții vorbesc, din când în când, despre ele este un argument pe care metafizica nu-l poate irosi. În definitiv, nici nu trebuie să fii creștin pentru a înțelege ceva din vorba aceea scrisă de Pavel (*Rom.* 8, 19) despre *apokaradokía tes ktíseos*, despre așteptarea înfocată a făpturilor și a firii, ale căror căi, cum spune și cartea lui *Ezra* 4, 7-12, au devenit, în acest eon, înguste, amarnice și trudnice. Dar nici măcar nu e nevoie de pesimism pentru a putea dezvolta *indigența de lume a animalului ca problemă lăuntrică a animalității înseși*. Cu faptul deschiderii sale față de dezinhibitor, animalul, în acapararea lui, este așezat în chip esențial în afară într-un altul care, desigur, nu-i poate fi revelat nici ca ființă, nici ca neființă, dar care ca dezinhibitor [...] aduce în esența animalului un *cutremur esențial* [*wesenhafte Erschütterung*]. (Heidegger 1983, 395–396)

Așa cum în *Epistola* lui Pavel *apokaradokía* alătura dintr-odată făptura și omul în perspectiva mântuirii mesianice, tot așa cutremurul esențial trăit de animal în ființa sa, expusă unei non-dezvăluiri, reduce drastic distanțele pe care prelegerile le stabiliseră între animal și om, între deschidere și non-deschidere. Indigența de lume – în care animalul simte într-un fel propriul său fapt de a nu fi deschis – are, prin urmare, funcția strategică de a asigura o trecere între ambientul natural și deschis, într-o perspectivă în care acapararea, ca esență a animalului, „este într-un fel fundalul potrivit pe care se poate detașa esența omului“ (*ibid.*, 408).

Ajuns aici, Heidegger poate evoca tratarea plictisului, de care se ocupase în prima parte a prelegerilor, și poate pune în chip neașteptat în rezonanță acapararea animalului cu acea *Stimmung* fundamentală pe care o numise „plictisul profund“ (*tiefe Langeweile*):

> Va ieși la iveală felul în care această dispoziție afectivă fundamentală și tot ce ține de ea trebuie delimitate și distinse de ceea ce am afirmat în raport cu acapararea ca esență a animalității. Această delimitare va fi pentru noi cu atât mai importantă, cu cât tocmai esența animalității, acapararea, ajunge aparent extrem de aproape de ceea ce am caracterizat drept element caracteristic al plictisului profund și am numit *stare de fermecare* [*gebannt sein*[1]] a *Dasein*-ului aflat în interiorul ființării în totalitatea sa. Firește, va ieși la iveală că această apropiere extremă a celor două alcătuiri esențiale e înșelătoare și că între ele se află un abis ce nu poate fi depășit de nici o mediere. Dar atunci întreaga confruntare a celor două teze ne va deveni brusc extrem de limpede, ca și esența lumii. (Heidegger 1983, 409)

Acapararea se prezintă ca un soi de *Stimmung* fundamental în care animalul nu se deschide, precum *Dasein*-ul, într-o lume, dar e totuși împins extatic în afara lui însuși într-o expunere care-i cutremură fiecare fibră. Iar înțelegerea lumii umane este posibilă numai prin intermediul experienței unei „apropieri extreme“ – chiar dacă înșelătoare – de această *expunere fără revelare*. Poate că nu ființa și lumea umană au fost presupuse, pentru a ajunge apoi, prin sustragere – printr-o „observare distructivă“ – la

1. Termenul folosit de Heidegger în acest loc diferă de cel indicat de Agamben între paranteze drepte în acest citat. E vorba de substantivul *Gebanntheit*. (N.tr.)

animal; poate că adevărat este totuși, și mai degrabă, contrariul, respectiv că la deschiderea lumii umane – întrucât este totodată, și înainte de toate, deschidere față de conflictul esențial dintre dezascundere și ascundere – se poate ajunge numai printr-o operațiune efectuată asupra non-deschisului lumii animale. Iar locul acestei operațiuni – în care deschiderea umană într-o lume și deschiderea animală către dezinhibitor par pentru o clipă să se atingă – este plictisul.

14
Plictisul profund

> Plictisul este dorința de fericire în stare pură.
>
> GIACOMO LEOPARDI

Discutarea plictisului ocupă paragrafele 18-39 din prelegeri (circa 180 de pagini), constituind deci analiza cea mai amplă pe care Heidegger o dedică unei dispoziții afective (în *Sein und Zeit*, discuția despre angoasă ocupă doar opt pagini). După ce evocă problema felului în care trebuie înțeles în general ceva de genul unei dispoziții afective – și, respectiv, de genul modului fundamental în care ființa are de fiecare dată deja o dispoziție, deci de modul cel mai originar în care ne întâlnim cu noi înșine și cu alții –, Heidegger își articulează analiza după cele trei forme sau grade în care plictisul se intensifică până să ajungă la ipostaza definită de el drept „plictis profund" (*tiefe Langeweile*). Aceste trei forme converg în două caracteristici sau „momente structurale" (*Strukturmomente*) care definesc, potrivit lui Heidegger, esența plictisului. Cel dintâi este *Leergelassenheit*, faptul-de-a-fi-pustiit-lăuntric, părăsirea în pustiirea lăuntrică. Heidegger începe prin a descrie ceea ce, în ochii săi, trebuie să fi apărut ca un soi de *locus classicus* al trăirii plictisului.

> Ne aflăm, de pildă, într-o gară mohorâtă de pe o linie ferată secundară de provincie. Primul tren va sosi peste patru ore.

> Zona e lipsită de atracții. E-adevărat că avem o carte în rucsac – să citim deci? Nu. Poate să reflectăm la o întrebare, la o problemă? Nu merge. Citim orarele sau studiem tabelul distanțelor de la gara în cauză până la alte locuri, de altfel necunoscute. Ne uităm la ceas – abia a trecut un sfert de oră. Ieșim afară, pe strada principală. Umblăm în sus și-n jos, ca să facem ceva. N-ajută la nimic. Numărăm pomii de pe strada principală, ne uităm din nou la ceas: abia au trecut cinci minute de când ne-am uitat ultima oară. Sătui să umblăm în sus și-n jos, ne așezăm pe o piatră, desenăm un soi de figură pe nisip și ne surprindem uitându-ne din nou la ceas: a trecut o jumătate de oră... (Heidegger 1983, 140)

Activitățile prin care încercăm să facem să treacă timpul sunt o mărturie a pustiirii lăuntrice ca experiență esențială a plictisului. În vreme ce, în mod obișnuit, suntem prinși cu și în diverse lucruri – ba chiar, precizează Heidegger în termeni care-i anticipează pe cei ce vor defini raportul animalului cu ambientul său: „suntem absorbiți [*hingenommen*] de ele“ (*ibid.*, 153) –, când trăim experiența plictisului ne pomenim brusc părăsiți în pustiul lăuntric. Dar, în acest pustiu, lucrurile nu ne sunt pur și simplu „sustrase și anihilate“ (*ibid.*, 154); ele există, dar „nu au nimic să ne ofere“, ne lasă total indiferenți, dar în așa fel încât nu ne putem elibera de ele, pentru că *suntem țintuiți de ceea ce ne provoacă plictisul și livrați lui*: „Când ceva ne provoacă plictisul, suntem totodată strâns legați [*festgehalten*] de ceea ce-l provoacă, nu-i mai dăm drumul [*wir lassen es selbst noch nicht los*] sau suntem dintr-un motiv oarecare prinși și încolțiți de el“ (*ibid.*, 138).

Și tocmai aici se dezvăluie faptul că plictisul e ceva asemănător dispoziției afective fundamentale și propriu-zis

constitutive a *Dasein*-ului, față de care angoasa din *Sein und Zeit* nu pare să fie decât un soi de răspuns sau de reacție retroactivă. Într-adevăr, în indiferență,

> Ființarea în totalitatea ei nu dispare, ci se arată ca atare tocmai în indiferența ei. Pustiul lăuntric constă aici în indiferența în care cade întreaga ființare. [...] Asta înseamnă că plictisul pune *Dasein*-ul în fața ființării în totalitatea ei, în măsura în care în această formă de plictis ființarea care ne înconjoară nu mai oferă nici o posibilitate de a face sau de a-lăsa-să-facă. Ea se refuză în totalitate [*es versagt sich im Ganzen*] față de o atare posibilitate. Se refuză astfel unui *Dasein* care, ca atare, din centrul acestei ființări în totalitatea ei, se raportează la ea – la ea, la ființarea ca atare care acum se refuză; la un *Dasein* care trebuie să se raporteze la ea, dacă trebuie să fie ca ceea ce este. *Dasein*-ul este astfel livrat ființării care se refuză în totalitatea ei [*Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende*]. (Heidegger 1983, 208–210)

În acest fapt de a fi „livrat ființării care se refuză" ca prim moment esențial al plictisului, se dezvăluie deci structura constitutivă a acelei ființări – *Dasein*-ul – care, în însăși ființa sa, este preocupat de această ființă. În plictis, *Dasein*-ul poate fi țintuit de ființarea care i se refuză în totalitatea ei, deoarece el este în mod constitutiv „remis [*überantwortet*] propriei sale ființe", factic „aruncat" și „pierdut" în lumea de care se preocupă. Dar, tocmai de aceea, plictisul scoate la iveală apropierea neașteptată dintre *Dasein* și animal. *Cuprins de plictis,* Dasein*-ul e livrat (*ausgeliefert*) unui ceva care i se refuză, exact așa cum animalul, în acapararea sa, este expus* (hinausgesetzt) *într-un non-revelat.*

În pustiul lăuntric al plictisului profund vibrează astfel ceva precum ecoul acelui „cutremur esențial" ce provine,

la animal, din existența sa expusă și absorbită într-un „altul", care însă nu se dezvăluie niciodată ca atare. De aceea, omul cuprins de plictis se află într-o „apropiere extremă" – chiar dacă numai aparentă – de acapararea proprie animalului. Amândoi sunt, în gestul lor cel mai specific, *deschiși către o închidere*, total livrați unui lucru care li se refuză cu încăpățânare (și poate, dacă ne e permis să vorbim despre dispoziția afectivă caracteristică unui gânditor, tocmai acest fapt de a fi livrat unui lucru care se refuză definește tonalitatea emotivă specifică a gândirii lui Heidegger).

Analiza celui de-al doilea „moment structural" al plictisului profund ne permite să clarificăm atât apropierea sa față de acapararea animală, cât și următorul pas pe care plictisul îl face în raport cu acesta. Acest al doilea moment structural (strâns împletit cu primul, pustiirea-lăuntrică) este suspendarea (*Hingehaltenheit*). Într-adevăr, faptul că ființarea se refuza în totalitatea sa, care avea loc în primul moment, arată oarecum, prin intermediul privațiunii, ceea ce *Dasein*-ul ar fi putut face sau trăi, respectiv: posibilitățile sale. Aceste posibilități îi stau acum în față în absoluta lor indiferență, deopotrivă prezente și absolut inaccesibile:

> Refuzul afirmă aceste posibilități ale *Dasein*-ului. Nu vorbește explicit despre ele, nu deschide o dezbatere asupra lor, ci le indică *refuzându-le* și tocmai prin asta le face manifeste. [...] Ființarea în totalitatea ei ne-a devenit astfel indiferentă. Însă acesta nu este singurul lucru care se întâmplă, ci simultan se mai întâmplă ceva: încep să se ivească acele posibilități pe care *Dasein*-ul le-ar fi putut avea – posibilități care zac inactive [*brachliegende*] în cadrul acestui fapt de „a-i fi cuiva urât sau

> plictisitor", și care, rămânând astfel nefolosite, ne întorc spatele. Constatăm, așadar, că acest refuz conține o trimitere către altceva. Această trimitere nu este nimic altceva decât *aducerea la cunoștință a posibilităților care zac inactive.* (Heidegger 1983, 212)

Verbul *brachliegen* – pe care l-am tradus prin „a zace inactiv" – provine din limbajul agriculturii. *Brache* înseamnă pârloagă, respectiv câmpul lăsat nelucrat pentru a putea fi semănat anul următor. *Brachliegen* înseamnă: a lăsa pârloagă, adică: inactiv, necultivat. Dar, în acest mod, se dezvăluie și semnificația suspendării ca fiind cel de-al doilea moment structural al plictisului profund. Ceea ce este ținut în suspensie, ceea ce zace inactiv sunt acum posibilitățile specifice ale *Dasein*-ului, putința sa de a face un lucru sau altul. Dar această dezactivare a posibilităților concrete face manifest pentru prima dată ceea ce, în general, *face posibil* (*das Ermöglichende*), pura posibilitate – sau, cum spune Heidegger, „*posibilizarea* originară" (*die ursprüngliche Ermöglichung*):

> În ființarea care se refuză în totalitatea ei, se află în joc *Dasein*-ul ca atare, adică ceea ce face parte din putința sa de a fi ca atare, ceea ce privește posibilitatea *Dasein*-ului ca atare. Dar ceea ce privește o posibilitate ca atare este *ceea ce o face posibilă*, ceea ce îi conferă acesteia, ca ceva posibil, caracter de *posibilitate*. Acest ceva extrem și primordial, care face cu putință toate posibilitățile *Dasein*-ului ca posibilități, acest ceva care poartă cu sine putința-de-a-fi a *Dasein*-ului, posibilitățile sale, se află în joc în ființarea care se refuză în posibilitatea sa. Dar asta înseamnă că ființarea care se refuză în totalitatea sa nu anunță niște putințe ale mele, nu spune nimic despre ele, ci, anunțându-se sub forma refuzului, se constituie ca o *interpelare* [*Ausrufen*], adică reprezintă ceea ce face în chip autentic cu

> putință *Dasein*-ul în mine. Această interpelare a posibilităților ca atare, care însoțește refuzul, nu este o indicare [*Hinweisen*] nedeterminată a posibilităților oarecari și schimbătoare ale *Dasein*-ului, ci este o interpelare pur și simplu, inconfundabilă, a *ceea ce face* cu putință, a acelui ceva care poartă și călăuzește toate posibilitățile esențiale ale *Dasein*-ului, pentru care nu avem aparent nici un conținut, astfel încât nu putem spune ce este acesta în același mod în care indicăm și definim lucruri subzistente. [...] Această interpelare care ne trimite către ceea ce face în chip autentic cu putință *Dasein*-ul în posibilitățile sale se constituie ca *un necesar fapt-de-a-fi-ținuți* [*Hinzwingen*] *în extremitatea singulară a acestui fapt-de-a-face-cu-putință originar.* [...] De faptul că suntem brusc părăsiți de ființarea care se refuză în totalitatea ei ține totodată și faptul-de-a-fi-ținuți în această culme a posibilizării proprii *Dasein*-ului ca atare. (Heidegger 1983, 215–216)

Suspendarea, privită ca a doua caracteristică esențială a plictisului profund, nu este atunci altceva decât această experiență a dezvăluirii posibilizării originare (adică al purei putințe) în suspendarea și în sustragerea tuturor posibilităților concrete specifice.

Ceea ce apare pentru prima dată ca atare în dezactivarea (*Brachlingen*) posibilităților este deci *însăși originea putinței* – și, odată cu ea, a *Dasein*-ului, adică a ființării care există sub forma putinței de a fi. Dar această putință sau posibilizare originară are – tocmai de aceea – în chip constitutiv forma unei putințe-de-a-nu..., a unei neputințe, întrucât poate să pornească doar de la un *a putea să nu*, de la o dezactivare a singurelor posibilități factice specifice.

Odată cu aceasta, proximitatea – și totodată distanța – dintre plictisul profund și acapararea animală ies în cele

din urmă la iveală. În acaparare, animalul se afla în relație nemijlocită cu dezinhibitorul său, expus și anulat în el, în așa fel însă încât acesta nu se putea niciodată dezvălui ca atare. Lucrul de care animalul este incapabil este tocmai de a-și suspenda și dezactiva relația cu sfera specifică a dezinhibiției sale. Ambientul animal este astfel constituit încât ceva de ordinul unei pure posibilități nu se poate niciodată manifesta în el. Plictisul profund apare atunci drept operatorul metafizic în care se realizează trecerea de la indigența de lume la lume, de la ambient la lumea umană: aici se află în joc nici mai mult, nici mai puțin decât antropogeneza, devenirea ca *Dasein* a viețuitoarei om. Dar această trecere, această *devenire-ca-Dasein* a viețuitoarei om (sau, cum scrie Heidegger în prelegeri, această asumare din partea omului a poverii care este, pentru el, *Dasein*-ul), nu deschide către un spațiu ulterior, mai amplu și mai luminos, cucerit dincolo de limitele ambientului animal și fără relație cu acesta: dimpotrivă, el este deschis doar printr-o suspendare și o dezactivare a relației animalului cu dezinhibitorul. În această suspendare, în această rămânere-în-inactivitate (*brachliegend*, pârloagă) a dezinhibitorului, acapararea animalului și faptul expunerii sale într-un nedezvăluit pot fi pentru prima dată surprinse ca atare. Deschisul, spațiul-de-libertate-al-ființei nu denumesc ceva radical deosebit în raport cu nici-deschisul-nici-închisul ambientului animal: ele sunt apariția unui nedezvăluit ca atare, suspendarea și surprinderea faptului-că-ciocârlia-nu-vede-deschisul. Giuvaierul încastrat în centrul lumii umane și al propriei sale *Lichtung* nu e decât acapararea animală: uimirea „că ființa este“ nu e decât sesizarea „cutremurului esențial“ provocat

viețuitorului de faptul expunerii sale într-o non-dezvăluire. *Lichtung* este cu adevărat, în acest sens, un *lucus a non lucendo*: deschiderea care se află în joc în ea este în chip esențial deschiderea față de o închidere, iar cel care privește în deschis vede doar o închidere, doar o non-vedere.

În cursul despre Parmenide, Heidegger insistă în mai multe rânduri asupra caracterului primordial al lui *lethē* în raport cu starea de neascundere. Originea stării de ascundere (*Verborgenheit*) în raport cu starea de neascundere (*Unverborgenheit*) rămâne în așa măsură în umbră, încât ea ar putea fi definită într-un fel ca taina originară a stării de neascundere: „Mai întâi, auzind cuvântul «stare de neascundere», gândul ne poartă către ceva de felul «stării de ascundere». Însă ce anume este ascuns înainte de a surveni starea de neascundere, precum și cine ascunde și cum are loc faptul de a ascunde, când, cum și pe cine privește starea de ascundere – toate acestea nu sunt încă specificate“ (Heidegger 1993, 19; *30–31). „Acolo unde starea de ascundere este în vigoare, acolo trebuie să survină sau să fi survenit ascunderea. [...] Însă ce anume înțeleg și gândesc grecii prin stare de ascundere, care este cuprinsă de fiecare dată în starea de *ne*ascundere, nu este clar de la bun început“ (*ibid.*, 22; *35). În perspectiva pe care am încercat s-o desprindem, această taină a stării de neascundere trebuie să fie dezlegată în sensul că *lethē*, care domină în miezul lui *alétheia* – non-adevărul care coaparține în chip originar adevărului – este nedezvăluirea, non-deschisul animalului. Lupta fără ieșire dintre dezascundere și ascundere, descoperire și acoperire care definește lumea umană este lupta intestină dintre om și animal.

Iată de ce, în centrul conferinței *Was ist Metaphysik?*, ținută în iulie 1929 – deci în perioada cursului despre *Grundbegriffe der Metaphysik* –, stă apartenența reciprocă a ființei și nimicului. „*Dasein* înseamnă: stare de menținere [*Hinangehaltenheit*, aproape același cuvânt care definește a doua caracteristică esențială a plictisului] în Nimic“ (Heidegger 1967, 12; *44). „*Dasein*-ul uman se poate raporta [*verhalten*, termen care în cuprinsul prelegerilor definește relația umană cu lumea în opoziție cu *sichbenhmen*, comportare, a animalului] la ceva de ordinul ființării numai dacă se menține în Nimic“ (*ibid.*, 18; *50). Angoasa apare în conferință (unde plictisul nu e menționat) ca asumare a acelei deschideri originare ce se produce doar prin „noaptea luminoasă a Nimicului“ (*ibid.*, 11; *43). Dar de unde provine această negativitate care neagă (*nichtet*) în ființa însăși? O comparație între conferință și cursul ținut în aceeași perioadă sugerează câteva răspunsuri posibile la această întrebare.

Ființa este străbătută de la bun început de nimic, *Lichtung* este de la bun început *Nichtung*, deoarece lumea s-a deschis pentru om numai prin întreruperea și negarea relației viețuitorului cu dezinhibitorul său. Desigur, viețuitorul, necunoscând ființa, nu cunoaște nici nimicul; dar ființa apare în „noaptea luminoasă a nimicului“ numai pentru că omul, în experiența plictisului profund, a riscat suspendându-și relația sa de viețuitor cu ambientul. *Lethē* – care, potrivit introducerii la conferință, este ceea ce domnește în deschis ca *das Wesende*, ceea ce înființează și dă ființă rămânând negândit în acesta – nu este decât non-dezvăluitul ambientului animal, iar a-ți aminti de

acela înseamnă a-ți aminti cu necesitate de acesta, a-ți aminti de acaparare cu o clipă înainte să se deschidă o lume. Ceea ce înființează și, totodată, neagă în ființă provine din acel „nici existent, nici non-existent" al dezinhibitorului animal. *Dasein*-ul este pur și simplu un animal care a învățat să se plictisească, s-a trezit *din* propria acaparare și *la* propria acaparare. Această trezire a viețuitorului la propriul fapt-de-a-fi-acaparat, această deschidere, angoasantă și hotărâtă, către un non-deschis, este umanul.

În 1929, în timp ce-și pregătea cursul, Heidegger nu putea cunoaște descrierea lumii căpușei, care lipsește în textele lui Uexküll la care face referire, fiind introdusă de acesta abia în 1934, în cartea sa *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen*. Dacă ar fi cunoscut această carte, și-ar fi pus, poate, întrebări asupra celor optsprezece ani în care căpușa supraviețuise în laboratoarele de la Rostock absolut privată de dezinhibitori. Animalul poate efectiv – în condiții speciale la care îl spune omul în laboratoare – să-și suspende relația nemijlocită cu ambientul său, fără ca prin aceasta să înceteze de a mai fi un animal sau să devină uman. Poate că acea căpușă de la laboratorul din Rostock ascunde un mister al „viețuitorului pur și simplu", cu care nici Uexküll, nici Heidegger nu erau pregătiți să se măsoare.

15
Lumea și pământul

Relația între om și animal, între lume și ambient pare să evoce subtila dispută (*Streit*) între lume și pământ care, potrivit lui Heidegger, se află în joc în opera de artă. Aceeași paradigmă, care adună laolaltă o deschidere și o închidere, pare prezentă în ambele. Și în opera de artă – în contrastul dintre lume și pământ – în joc se află dialectica între ascundere și neascundere, deschidere și închidere, pe care Heidegger o evocă în *Der Ursprung des Kunstwerkes* aproape în aceiași termeni cu cei folosiți în prelegerile din 1929–1930: „Piatra nu are lume. Planta și animalul de asemenea nu au lume; ele sunt covârșite de închiderea unui mediu din care fac parte în chip intim. În schimb, țăranca are o lume deoarece ea se situează în deschiderea ființării“ (Heidegger 1950, 30; *69). Dacă lumea reprezintă, în operă, deschisul, pământul numește „ceea ce, potrivit esenței sale, se închide“ (*ibid.*, 32; *71). „[Pământul apare numai acolo unde el este perceput și păstrat ca cel care, prin esența lui, este inaccesibil deschiderii, care se retrage din fața oricărui act de deschidere, păstrându-se deci constant ferecat“ (*ibid.*). În opera de

artă faptul acesta de a fi inaccesibil deschiderii iese la iveală. „Opera aduce și păstrează pământul în deschisul unei lumi“ (*ibid.*, 31; *70). „A pro-pune [*her-stellen*] pământul înseamnă: a-l aduce în deschis pe cel ce se închide [*das Sichverschliessende*]“ (*ibid.*, 32; *71).

Lumea și pământul, deschiderea și închiderea – deși se opun într-un conflict esențial – nu pot fi niciodată separate: „Pământul este ieșirea în afară neconstrânsă la nimic a acelui ceva care se închide constant și care în felul acesta adăpostește. Lume și pământ sunt în esența lor deosebite și totuși nicicând separate. Lumea se întemeiază pe pământ, iar pământul străbate în lume“ (Heidegger 1950, 33-34; *73).

Nu-i de mirare că această opoziție inseparabilă dintre lume și pământ este descrisă de Heidegger în termeni ce par să aibă o coloratură hotărât politică:

> Opoziția dintre lume și pământ este o dispută [*Streit*]. E drept că noi falsificăm prea lesne natura disputei, confundând-o cu discordia și sfada, și de aceea o considerăm a nu fi decât perturbare și distrugere. În disputa ce ține de esență, părtașii la dispută [*die Streitenden*] se ridică reciproc, prin argumentele folosite, la autoafirmarea [*Selbstbehauptung*] esenței lor. Autoafirmarea esenței nu este însă niciodată rămânerea încăpățânată la o stare întâmplătoare, ci abandonarea de sine în originalitatea ascunsă din care provine ființa fiecăruia. [...] Cu cât o dispută capătă o amploare mai mare, devenind de sine stătătoare, cu atât mai intransigent părtașii la dispută se abandonează întru intimitatea simplei lor apartenențe unul la altul. Pământul nu se poate lipsi de deschisul lumii, dacă vrea să apară el însuși, ca pământ, în acea eliberată manifestare a închiderii sale în sine. Lumea, la rândul ei, nu se poate desprinde de pământ, dacă vrea să se întemeieze – ca spațiu vast-

> dominator și cale a oricărui destin esențial – pe o realitate fermă. (*ibid.*, 34; *73–74)

Faptul că, pentru Heidegger, în dialectica ascundere–dezascundere care definește adevărul se află în joc o paradigmă politică (ba chiar paradigma politică prin excelență) este dincolo de orice îndoială. În cursul despre Parmenide, *pólis* este definită tocmai prin conflictul *Verborgenheit–Unverborgenheit*.

> *Pólis* este lăcașul, adunat întru sine, al stării de neascundere a ființării. Dar dacă, așa cum spune cuvântul, *alétheia* are o esență conflictuală și dacă ceea ce se află în dispută se manifestă și prin caracterul opozițional al disimulării și al căderii în uitare, atunci în *pólis*, ca lăcaș esențial al omului, trebuie să domnească toate contrariile extreme (și, prin aceasta, tot ceea ce este nefiresc) în raport cu neascunsul și cu ființarea: și anume non-ființarea în diversitatea opoziției pe care o pune în joc. (Heidegger 1993, 133; *171)

Paradigma ontologică a adevărului ca dispută între ascundere și dezascundere este la Heidegger, în chip nemijlocit și originar, o paradigmă politică. Și tocmai fiindcă omul apare în chip esențial în deschiderea față de o închidere, este cu putință ceva de ordinul unei *pólis* și al unei politici.

Urmând acum interpretarea cursului din 1929–1930 pe care am sugerat-o până aici, dacă restituim închisului, pământului și lui *lethē* numele propriu de „animal“ și de „simplu viețuitor“, atunci disputa politică originară între dezascundere și ascundere va fi, deopotrivă și în aceeași măsură, disputa dintre umanitatea și animalitatea omului. Animalul este inaccesibilitatea la deschidere pe care omul

o păstorește și o scoate la iveală ca atare. Aici însă totul se complică. Fiindcă dacă faptul de a rămâne deschis la închiderea animalului este o caracteristică proprie pentru *humanitas*, dacă ceea ce lumea aduce în deschis e propriu-zis doar pământul întrucât se închide în sine, atunci cum trebuie să înțelegem reproșul adus de Heidegger metafizicii și științelor dependente de ea pentru faptul că gândesc omul „pornind de la *animalitas*, și nu către *humanitas sua*“ (Heidegger 1967, 277; *306). Dacă umanitatea n-a fost obținută decât printr-o suspendare a animalității, trebuind de aceea să se mențină deschisă la închiderea acesteia, în ce sens încercarea heideggeriană de a surprinde „esența existentă a omului“ evită primatul metafizic al lui *animalitas*?

16
Animalizarea

Oamenii sunt animale, dintre care unele își cresc propriii semeni.

PETER SLOTERDIJK

Heidegger a fost poate ultimul filozof care a crezut cu onestitate că locul *pólis*-ului – acel *pólos* în care domnește disputa dintre ascundere și dezascundere, între *animalitas* și *humanitas* proprii omului – este încă utilizabil, că menținându-se în acel loc riscant, oamenii, sau un popor, pot încă să-și afle destinul istoric. El a fost, adică, ultimul care a crezut – cel puțin până la un punct, și nu fără îndoieli și contradicții – că, rezolvând și reluând de fiecare dată disputa dintre om și animal, dintre deschis și non-deschis, mecanismul antropologic mai poate produce pentru un popor istorie și destin. Pesemne că, la un moment dat, și-a dat seama de eroarea sa, a înțeles că de nici o parte nu e cu putință o rezolvare care să răspundă unei trimiteri istorice a ființei. Încă în 1934-1935, în cursul despre Hölderlin în care încerca să redeștepte „tonalitatea afectivă fundamentală a istoricității *Dasein*-ului", el scrie că „posibilitatea unui mare cutremur [*Erschütterung*, același termen care definește faptul expunerii animalului într-o nedezvăluire] în existența istorică a unui popor a dispărut. Temple, imagini și obiceiuri nu mai sunt în

stare să întrupeze vocația istorică a unui popor pentru a o îndrepta spre un nou proiect“ (Heidegger 1980, 99). Postistoria începea deja să bată la ușa metafizicii ajunse la desăvârșire.

Astăzi, la aproape șaizeci de ani distanță, e limpede pentru oricine nu e de rea-credință că nu mai există proiecte istorice pe care oameni să le poată adopta sau care să le poată fi măcar propuse. Faptul că Statele-națiuni europene nu mai sunt în stare să adopte proiecte istorice și că popoarele însele sunt sortite să dispară era, într-un fel, evident încă de la sfârșitul Primului Război Mondial. Natura marilor experimente totalitare ale secolului XX rămâne total neînțeleasă dacă le privim doar ca urmărire a ultimelor proiecte ale statelor-națiuni din secolul al XIX-lea: naționalismul și imperialismul. Miza pusă în joc este, acum, cu totul alta și ea este extremă, de vreme ce e vorba de a adopta ca proiect însăși existența factică a popoarelor, respectiv, în ultimă analiză, pura lor viață. Sub acest aspect, totalitarismele secolului XX constituie cu adevărat cealaltă fațetă a ideii hegelo-kojèviene despre sfârșitul istoriei: omul și-a atins deja *telos*-ul istoric și, pentru o umanitate redevenită animală, nu mai rămâne altceva decât depolitizarea societăților omenești, prin desfășurarea necondiționată a *oikonomiei*, sau ridicarea vieții biologice înseși la rangul de proiect politic (sau mai degrabă apolitic) suprem.

Pesemne că timpul în care trăim n-a ieșit din această aporie. Oare nu vedem în jurul nostru și printre noi oameni și popoare lipsite de esență și identitate – țintuite, așa-zicând, în inesențialitatea și inacțiunea lor – căutând

pretutindeni, pe pipăite și cu prețul unor grosolane falsificări, o moștenire și un proiect, *o moștenire ca proiect*? Până și abandonarea tuturor proiectelor istorice (reduse la simpla funcționare a poliției interne sau internaționale) în numele triumfului economiei capătă azi adesea o emfază în care însăși viața naturală și bunăstarea ei par să se prezinte drept ultim proiect istoric al umanității – admițând că are sens să vorbim aici despre un „proiect"

Forțele istorice tradiționale – poezie, religie, filozofie – care, atât în perspectiva hegelo-kojeviană, cât și în cea a lui Heidegger, țineau treaz destinul istorico-politic al popoarelor au fost de mult transformate în spectacole culturale și în experiențe private, pierzându-și orice eficacitate istorică. În fața acestei dispariții, singurul proiect care mai pare să păstreze o oarecare seriozitate este asumarea și „gestionarea integrală" a vieții biologice, adică a înseși animalității omului. Genomul, economia globală, ideologia umanitară sunt cele trei fațete solidare ale acestui proces în care umanitatea postistorică pare să-și asume propria fiziologie drept mandat unic și apolitic.

Nu e ușor de spus dacă umanitatea care a luat asupra sa mandatul de gestionare integrală a propriei animalități mai este încă umană, în sensul acelui mecanism antropologic care, tranșând de fiecare dată între om și animal, producea *humanitas*, și nu e clar nici dacă bunăstarea unei vieți care nu mai știe să se recunoască drept umană sau animală poate fi resimțită drept satisfăcătoare. Desigur, în perspectiva lui Heidegger, o asemenea umanitate nu mai are forma faptului de a se menține deschis către nedezvăluit propriu animalului, ci încearcă mai degrabă în

orice domeniu să deschidă și să asigure non-deschisul, închizându-se, prin aceasta, față de propria deschidere, uitându-și propria *humanitas* și făcând din ființă dezinhibitorul ei specific. Umanizarea integrală a animalului coincide cu o animalizare integrală a omului.

17
Antropogeneza

Să încercăm să enunțăm sub formă de teze rezultatele provizorii ale lecturii pe care am dat-o mecanismului antropologic al filozofiei occidentale:

1. Antropogeneza este ceea ce rezultă din cezura și articularea dintre uman și animal. Această cezură trece înainte de toate prin interiorul omului.

2. Ontologia, sau filozofia primă, nu este o nevinovată disciplină academică, ci operațiunea, fundamentală în toate sensurile, prin care se săvârșește antropogeneza, devenirea ca om a viețuitorului. Metafizica e prinsă de la bun început în această strategie: ea privește tocmai acel *metá* ce realizează și păstorește depășirea naturii (*phýsis*) animale în direcția istoriei umane. Această depășire nu e un eveniment înfăptuit o dată pentru totdeauna, ci o survenire aflată mereu în curs, care hotărăște de fiecare dată și în fiecare individ în privința umanului și animalului, a naturii și istoriei, a vieții și a morții.

3. Ființa, lumea, deschisul nu sunt însă ceva diferit în raport cu ambientul și viața animală: ele nu sunt decât întreruperea și însușirea raportului dintre viețuitor și

dezinhibitorul său. Deschisul nu e decât o sesizare a non-deschisului animal. Omul își suspendă animalitatea și, în acest fel, deschide o zonă „liberă și vidă“ în care viața este însușită și abandonată într-o zonă de excepție.

4. Tocmai fiindcă lumea s-a deschis pentru om numai prin suspendarea și însușirea vieții animale, ființa este deja dintotdeauna străbătută de nimic, *Lichtung* este deja dintotdeauna *Nichtung*.

5. Disputa politică decisivă, care guvernează orice altă dispută, este, în cultura noastră, cea dintre animalitatea și umanitatea omului. Politica occidentală este, adică, în chip deopotrivă de originar biopolitică.

6. Dacă mecanismul antropologic era motorul devenirii istorice a omului, atunci sfârșitul filozofiei și împlinirea destinațiilor epocale ale ființei semnifică faptul că mecanismul se învârtește azi în gol.

Două scenarii sunt aici posibile din perspectiva lui Heidegger: a) omul postistoric nu-și mai ia în grijă propria animalitate în măsura în care e inaccesibilă deschiderii, ci încearcă s-o guverneze și s-o păstorească prin intermediul tehnicii; b) omul, păstorul ființei, își ia în stăpânire propria ascundere, propria animalitate, care nu rămâne ascunsă și nici nu e transformată în obiect de dominare, ci e gândită ca atare, ca pur abandon.

18
Între

Toate enigmele lumii ne par ușoare în raport cu neînsemnata taină a sexului.

MICHEL FOUCAULT

Despre raportul între om și natură și între natură și istorie, anumite texte ale lui Benjamin ne propun o imagine absolut diferită, în care mecanismul antropologic pare să fie total scos din joc. Primul dintre acestea este scrisoarea către Rang din 9 decembrie 1923 despre „noaptea salvată“ Aici, natura, ca lume a închiderii (*Verschlossenheit*) și a nopții, e opusă istoriei ca sferă a revelației (*Offenbarung*). Dar sferei închise a naturii, Benjamin îi atribuie – în chip surprinzător – și ideile și operele de artă. Ba chiar acestea din urmă sunt definite

> ca modele ale unei naturi care nu așteaptă vreo zi, și deci nici vreo zi a Judecății de Apoi, ca modele ale unei naturi care nu este scena istoriei și nici a locuirii omului: noaptea salvată [*die gerettete Nacht*]. (Benjamin 1996, 393)

Legătura instituită de textul paulinic despre *apokaradokía tēs ktíseōs* între natură și mântuire, între fire și umanitate mântuită, este aici desfăcută. Ideile, care, aidoma stelelor, „strălucesc numai în noaptea naturii“, adună laolaltă viața făpturilor nu ca s-o reveleze, nici ca s-o deschidă limbajului uman, ci ca s-o restituie închiderii și

mutismului său. Ruptura dintre natură și mântuire este un vechi motiv gnostic – și asta l-a făcut pe Jakob Taube să-l alăture pe Benjamin gnosticului Marcion. Dar, la Benjamin, ruptura urmează o strategie specifică, aflată la antipodul celei marcionite. Ceea ce, la Marcion, ca și la majoritatea gnosticilor, provenea dintr-o subapreciere și o condamnare a naturii ca operă a unui Demiurg rău, duce aici la o supraapreciere care o situează ca arhetip al unei *beatitudo*. „Noaptea salvată" este numele acestei naturi restituite sieși, al cărei simbol, potrivit altui fragment benjaminian, este caducitatea și al cărei ritm este beatitudinea. Salvarea pusă aici în joc nu privește ceva pierdut care trebuie regăsit, ceva uitat care trebuie reamintit: ea privește, mai degrabă, pierdutul și uitatul ca atare – adică ceva ce nu poate fi salvat. Noaptea salvată este în relație cu ceva cu neputință de salvat. De aceea omul – întrucât este „în anumite limite" natură – se prezintă ca un câmp străbătut de două tensiuni distincte, de două mântuiri diferite:

> Restituției *in integrum* spirituale, care conduce la nemurire, îi corespunde o restituție mundană, care duce la veșnicia unui apus, iar ritmul acestei mundanități care moare veșnic, și moare în totalitatea ei, nu e doar spațială, ci și temporală, ritmul naturii mesianice este fericirea. (Benjamin 1980a, 172)

În această gnoză singulară, omul este sita prin care viața firii și spiritul, creația și mântuirea, natura și istoria se cern și se separă continuu, conspirând în taină la propria salvare.

În textul care încheie *Einbahnstrasse* sub titlul *Zum Planetarium*, Benjamin încearcă să traseze relația dintre omul modern și natură raportată la cea dintre omul antic

și cosmos, care-și avea locul în îmbătare. Locul propriu al acestei relații este, pentru omul modern, tehnica. Nu însă, cu siguranță, o tehnică gândită, potrivit ideii comune, ca dominație a omului asupra naturii:

> Dominația asupra naturii, ne învață imperialiștii, este sensul oricărei tehnici. Cine ar acorda însă încredere unui preceptor adept al durității care ar stabili că sensul educației stă în dominarea copiilor de către adulți? Educația nu e oare în primul rând organizarea necesară a raportului între generații, și deci, dacă e vorba de dominație, dominația nu asupra copiilor, ci asupra acelui raport? Așa și cu tehnica: nu dominația asupra naturii, ci dominația asupra raportului dintre natură și umanitate. E adevărat, oamenii ca specie se află de milenii la capătul evoluției lor; umanitatea ca specie se află însă abia la început. (Benjamin 1980b, 68)

Ce înseamnă „dominație asupra raportului dintre natură și umanitate"? Faptul că nici omul nu trebuie să domine natura, nici natura, omul. Și nici că ambii ar trebui să fie depășiți într-un al treilea termen ce-ar reprezenta sinteza lor dialectică. Mai degrabă, potrivit modelului benjaminian al unei „dialectici în stare de îngheț", decisiv este aici numai acel „între", intervalul și un soi de joc între cei doi termeni, nemijlocita lor articulare într-o non-coincidență. Mecanismul antropologic nu mai articulează natura și omul pentru a produce umanul prin suspendarea și însușirea inumanului. Mecanismul, așa-zicând, s-a oprit, se află „în stare de îngheț" și, în reciproca suspendare a celor doi termeni, ceva pentru care poate nu avem un cuvânt și care nu mai e nici animal, nici om se instaurează între natură și umanitate, stă în relația dominată, în noaptea salvată.

Câteva pagini mai înainte, în aceeași carte, într-unul dintre aforismele sale cele mai dense, Benjamin evocă imaginea incertă a acestei vieți care s-a emancipat de raportul ei cu natura numai cu prețul pierderii propriului mister. Tranșarea – nu dezlegarea – legăturii tainice ce-l leagă pe om de viață revine însă unui element ce pare să aparțină întru totul naturii, dar care o copleșește de pretutindeni: satisfacerea sexuală. În imaginea paradoxală a unei vieți care, în aventura extremă a voluptății, se eliberează de mister pentru a recunoaște, așa-zicând, o non-natură, Benjamin a surprins ceva asemănător hieroglifei unei noi in-umanități:

> Satisfacerea sexuală îl despovărează pe om de misterul său, care nu constă în sexualitate, dar care în satisfacerea acesteia, și poate numai în ea, nu este dezlegat, ci tranșat. El este asemănător legăturii care-l unește pe bărbat de viață. Femeia o tranșează, bărbatul devine liber pentru moarte, fiindcă viața lui și-a pierdut misterul. Prin aceasta el ajunge la renaștere și, așa cum iubita îl eliberează de fascinația mamei, tot așa, în chip mai literal, femeia îl desprinde de glia mamă, e moașa căreia îi revine să taie acel cordon ombilical împletit de misterul naturii. (Benjamin 1980b, 62)

19
Désœuvrement

La Kunsthistorisches Museum din Viena se află o operă târzie a lui Tițian – socotită de unii chiar „ultima sa înfăptuire“ și un soi de rămas-bun adresat picturii – cunoscută drept *Nimfa și păstorul*. Cele două figuri sunt



Tițian, *Nimfa și păstorul*, (Viena, Kunsthistorisches Museum)

reprezentate în prim-plan, cufundate într-un peisaj câmpenesc sumbru: păstorul, așezat cu fața către noi, ține în mâini un flaut, ca și cum abia l-ar fi dezlipit de buze. Nimfa, goală, reprezentată cu spatele, stă întinsă alături de el pe o blană de panteră, simbol tradițional al desfrânării și al dorinței, etalându-și amplele coapse luminoase. Cu un gest căutat, ea își îndreaptă chipul visător către spectatori, iar cu mâna stângă își atinge ușor celălalt braț ca într-o mângâiere. Puțin mai încolo, un copac fulgerat, pe jumătate uscat, pe jumătate verde, ca cel din alegoria lui Lotto, pe care un animal se sprijină dramatic cu picioarele dinainte – o „capră cutezătoare" potrivit unora, poate chiar un pui de cerb –, ca și cum i-ar paște frunzele. Încă și mai sus, cum se întâmplă adesea în perioada târzie impresionistă a lui Tițian, privirea se pierde într-un conglomerat aprins de pictură.

În fața acestui enigmatic *paysage moralisé* cufundat într-o atmosferă de o extremă senzualitate și de o ușoară melancolie deopotrivă, cercetătorii au rămas perplecși și nici o explicație n-a părut satisfăcătoare. Desigur, scena „este prea plină de emoție ca să fie o alegorie" și, totodată, „emoția e prea conținută pentru a se potrivi cu oricare din ipotezele avansate" (Panofsky, 172). Faptul că nimfa și păstorul au o legătură erotică pare evident; dar relația lor, deopotrivă promiscuă și detașată, e atât de singulară, încât trebuie să fie vorba de „amanți triști, atât de apropiați fizic unul de altul și totuși atât de depărtați în sentimentele lor" (*ibid.*). Și totul în tablou – tonalitatea aproape monocromatică a culorii, expresia amenințătoare și mohorâtă a femeii, ca și poza ei – „sugerează că respectivul cuplu a

gustat din pomul cunoașterii și e pe cale să piardă Paradisul“ (Dundas, 54).

Relația acestui tablou cu un altul al lui Tițian, *Cele trei vârste ale omului* de la National Gallery of Scotland din Edinburgh, a fost observată pe drept cuvânt de Judith Dundas. Potrivit ei, tabloul de la Viena – pictat mulți ani mai târziu – reia elemente din opera precedentă (cuplul amanților, flautul, copacul uscat, prezența unui animal, probabil același), dar le prezintă într-o cheie mai sumbră și mai deznădăjduită, fără nimic comun cu seninătatea cristalină din *Cele trei vârste*. Raportul între cele două pânze este însă mult mai complex și ne îndeamnă să credem că Tițian a reluat intenționat opera de tinerețe, dezmințind-o punct cu punct, în sensul unei aprofundări a temei erotice comune (așa cum o arată prezența Erosului și a copacului uscat, și în tabloul de la Edinburgh tema iconografică a celor „trei vârste ale omului“ e dezvoltată în forma unei meditații despre dragoste). Mai întâi, figurile celor doi amanți sunt inversate: într-adevăr, în prima bărbatul e gol, iar femeia îmbrăcată. Aceasta, reprezentată nu din spate, ci din profil, ține flautul care în tabloul de la Viena va trece în mâinile păstorului. Găsim și în *Cele trei vârste*, în dreapta, copacul fulgerat și uscat, simbol al cunoașterii și al păcatului, de care se sprijină un Eros: dar, reluând motivul în opera târzie, Tițian îl face să înflorească pe una din laturi, reunind astfel într-un singur trunchi cei doi pomi edenici, cel al vieții și cel al cunoașterii binelui și răului. Dar, în timp ce în *Cele trei vârste* cerbul era întins liniștit pe iarbă, acum, luând locul lui Eros, el se ridică sprijinindu-se de pomul vieții.

Enigma relației sexuale dintre bărbat și femeie aflată deja în centrul primului tablou primește o formulare nouă și mai matură. Așa cum demonstrează copacul pe jumătate înflorit, voluptatea și dragostea nu prefigurează doar moartea și păcatul. Desigur, obținând satisfacerea reciprocă, cei doi amanți află unul despre celălalt ceva ce n-ar trebui să știe – își pierd misterul –, fără a deveni din această pricină mai puțin impenetrabili. Dar, în reciproca deposedare de taină, ei ajung, exact ca în aforismul lui Benjamin, la o nouă viață plină de beatitudine, nici animală, nici omenească. Nu la natură se ajunge prin satisfacerea sexuală – ci, așa cum arată simbolul animalului urcat cu picioarele dinainte pe pomul vieții și al cunoașterii, la un stadiu superior, aflat dincolo și de natură, și de cunoaștere, și de ascundere, și de dezvăluire. Cei doi amanți s-au inițiat în propria absență a misterului, ca și în taina lor cea mai adâncă, se iartă unul pe altul și își expun propria *vanitas*. Goi sau îmbrăcați, ei nu mai sunt nici ascunși, nici dezvăluiți – sunt mai degrabă inaparenți. Așa cum apare limpede din postura celor doi amanți, ca și din faptul că flautul e dezlipit de buze, condiția lor este *otium*, este lipsa de operă. Dacă e adevărat, așa cum scrie Dundas, că Tițian a creat în aceste tablouri „un cadru în care să reflecteze la relația dintre trup și spirit“ (Dundas, 55), în tabloul de la Viena această relație e neutralizată. În satisfacerea sexuală, amanții care și-au pierdut misterul contemplă o natură umană devenită total inactivă – o inactivitate și un *désœuvrement* proprii omului și animalului ca figură supremă și imposibil de salvat a vieții.

20
În afara ființei

> Esoterismul înseamnă astfel: articularea unor modalități de non-cunoaștere.
>
> FURIO JESI

În Egipt, pe la jumătatea secolului al II-lea p.Chr., gnosticul Basilide, din cercul căruia provin efigiile cu capete de animale reproduse de Bataille în *Documents*, își compunea exegeza Evangheliilor în douăzeci de volume. În drama soteriologică pe care o închipuie el, zeul nonexistent a emis la început în cosmos o triplă sămânță sau filialitate, dintre care ultima a rămas prinsă „ca un avorton" în „marea grămadă" a materiei corporale și va trebui, la sfârșit, să se întoarcă la inexistența divină din care provine. Până aici nimic nu deosebește cosmologia lui Basilide de marea dramă gnostică a amestecului cosmic și a separării. Ceea ce constituie însă incomparabila sa originalitate este faptul că el e primul care-și pune problema stării materiei și a vieții naturale odată ce toate elementele divine sau spirituale o vor fi abandonat pentru a se întoarce la locul lor originar. Și o face printr-o genială exegeză a pasajului din *Epistola către romani* în care Pavel vorbește despre natura care geme și suferă durerile facerii în așteptarea mântuirii:

> Când întreaga filialitate va fi ajuns în înalt și se va afla mai presus de nivelul spiritului, atunci întreaga fire va dobândi

> compasiune. Într-adevăr, până atunci geme și se zbuciumă și așteaptă revelația fiilor lui Dumnezeu pentru ca toți oamenii filialității să urce de aici în tării. Atunci când asta se va fi întâmplat, Dumnezeu va desfășura asupra întregii lumi marea ignoranță [*megálē ánoia*], pentru ca fiece făptură să rămână în condiția ei naturală [*katá phýsin*] și nimeni să nu mai dorească ceva contrar firii sale. Astfel, toate sufletele aflate în această dimensiune, câte sunt destinate prin firea lor să rămână nemuritoare numai în acest tron, vor rămâne aici necunoscând nimic mai presus și mai bun decât această dimensiune; și nu va exista știre sau cunoaștere despre realitățile supramundane în regiunile inferioare, pentru a evita ca sufletele inferioare, dorind lucruri cu neputință, să fie muncite, ca un pește care ar vrea să pască împreună cu oile pe munți: într-adevăr, o asemenea dorință ar însemna pierzania lor. (Simonetti, 72)

Cu ideea acestei vieți naturale cu neputință de mântuit și total lipsită de orice element spiritual – dar, nu mai puțin, absolut fericită ca urmare a „marii ignoranțe" – Basilide a închipuit un soi de grandioasă imagine contrafactuală a omului ce-și regăsește animalitatea la sfârșitul istoriei, imagine ce-l irita atât de tare pe Bataille. Aici întuneric și lumină, materie și spirit, viață animală și logos – a căror articulare în mecanismul antropologic producea umanul – s-au separat pentru totdeauna. Dar nu pentru a se închide într-un mister mai impenetrabil – mai degrabă pentru a-și elibera propria natură, mai adevărată. Despre Jarry, un critic a scris că una din cheile alchimice ale operei sale pare să fie „credința, moștenită de la știința medievală, potrivit căreia omul care ar reuși să separe diferitele naturi strâns împletite în timpul existenței sale ar ajunge să descătușeze în sinea sa sensul profund al vieții" (Massat, 12). Figura – nouă sau foarte

veche – a vieții ce strălucește în „noaptea salvată" a acestei veșnice și imposibil de salvat supraviețuiri a naturii (și, în particular, a naturii umane) după despărțirea definitivă de logos și de istoria sa nu-i ușor de gândit. Nu mai e omenească, fiindcă a uitat complet toate elementele raționale, toate proiectele de dominare a vieții sale animale; dar nu poate fi numită nici animală, dacă animalitatea se definea tocmai prin indigența sa de lume și prin obscura așteptare a unei revelații și a unei mântuiri. Cu siguranță „nu vede deschisul", în sensul că nu și-l însușește ca instrument de dominare și de cunoaștere; dar nici nu rămâne pur și simplu închisă în propria acaparare. *Ágnoia*, non-cunoașterea care a pogorât asupra ei, nu implică pierderea oricărei relații cu propria ascundere. Mai degrabă această viață rămâne senină în relație cu propria natură (*ménei... katá phýsin*] ca o zonă de non-cunoaștere.

Etimologii au rămas întotdeauna perplecși în fața verbului latinesc *ignoscere*, care deși pare să poată fi explicat ca **ingnosco*, nu înseamnă totuși „a ignora", ci „a ierta" Articularea unei zone de incognoscență – sau, mai bine, de ignoscență – înseamnă în acest sens nu pur și simplu a lăsa să fie, ci a lăsa în afara ființei, a face cu neputință de mântuit. Așa cum amanții lui Tițian își iartă reciproc absența misterului, tot așa, în noaptea salvată, viața – nici deschisă, nici imposibil de dezvăluit – își păstrează senin relația cu propria ascundere, o lasă să fie în afara ființei.

În interpretarea heideggeriană, animalul nu se poate raporta la dezinhibitorul său nici ca la o ființare, nici ca la o non-ființare, deoarece numai odată cu omul dezinhibitorul e pentru prima dată lăsat să fie ca atare, numai odată cu omul poate exista ceva de genul ființei și o

ființare devine accesibilă și manifestă. De aceea, categoria supremă a ontologiei lui Heidegger se enunță astfel: a lăsa să fie. În proiect, omul devine liber pentru posibil și, încredințându-se acestuia, lasă să fie lumea și ființările ca atare. Dacă însă lectura noastră și-a atins ținta, dacă omul poate deschide o lume și elibera un posibil numai întrucât, în experiența plictisului, reușește să suspende și să dezactiveze relația animală cu dezinhibitorul, dacă, în miezul deschisului, stă imposibilitatea de a revela a animalului, atunci trebuie să ne întrebăm: ce se întâmplă cu acest raport, în ce mod poate omul să lase să fie animalul pe suspendarea căruia lumea se păstrează deschisă?

În măsura în care animalul nu cunoaște nici ființarea, nici non-ființarea, nici deschisul, nici închisul, el este în afara ființei, în afară într-o exterioritate mai externă decât orice deschis și într-un lăuntru mai lăuntric decât orice închidere. A lăsa să fie animalul va însemna atunci: a-l lăsa *în afara ființei*. Zona de incognoscență – sau de ignoscență – aflată aici în joc este dincolo și de cunoaștere, și de necunoaștere, și de dezascundere, și de ascundere, și de ființă, și de nimic. Dar ceea ce este astfel lăsat în afara ființei nu este, din această pricină, negat sau alungat, nu este, din această pricină, inexistent. Este un existent, un real care a trecut dincolo de diferența dintre ființă și ființare.

Nu e vorba totuși să încercăm să trasăm aici contururile nici umane, nici animale ale unei noi făpturi care ar risca să fie tot atât de mitologică pe cât e cealaltă. În cultura noastră – așa cum am văzut – omul a fost întotdeauna rezultatul unei diviziuni și, totodată, al unei articulări a animalului și umanului, în care unul din cei doi termeni ai operațiunii era și miza pusă în joc. A face inac-

tiv mecanismul ce guvernează concepția noastră despre om va însemna însă nu atât a căuta noi articulări – mai eficace sau mai autentice –, cât a arăta golul aflat în miezul ei, hiatul ce desparte – în om – omul de animal, a risca să pătrundem în acest gol: suspendare a suspendării, *shabbat* și al animalului, și al omului.

Iar dacă într-o bună zi, potrivit unei imagini devenite clasice, „chipul de nisip" pe care științele omului l-au plăsmuit pe linia de plutire a istoriei noastre s-ar șterge definitiv, în locul lui vor apărea nu un nou *mandýlion*, sau o „Veronică" ale unei umanități sau animalități regăsite. Neprihăniții cu capete de animale din miniatura de la Biblioteca Ambrosiana nu reprezintă atât o nouă formă a raportului dintre om și animal, cât o figură a „marii ignoranțe" care le lasă să fie și pe unul, și pe celălalt în afara ființei, mântuiți în ființa lor totuși cu neputință de mântuit. Mai există poate o modalitate prin care niște viețuitoare să-și afle loc la banchetul mesianic al neprihăniților fără a-și însuși un proiect istoric și fără a pune în mișcare mecanismul antropologic. Încă o dată dezlegarea acelui *mysterium coniunctionis* din care a purces umanul trece printr-o nemaivăzută adâncire a misterului practic-politic al separării.

Bibliografie

Bibliografia cuprinde numai cărțile citate în text. Cu excepția lui Heidegger, tradus direct după edițiile germane, traducerea italiană a operelor străine citate a fost modificată, atunci când s-a dovedit necesar, pentru a fi cât mai apropiată de textul originar.

Ameisenowa, Sofia

1949 „Animal-headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12.

Aristotel

1980 *De l'âme,* ediție de Antonio Jannone și Edmond Barbotin, Les Belles Lettres, Paris [*Despre suflet,* trad. rom. N.I. Ștefănescu, Editura Științifică, București, 1969].

Bataille, Georges

1970 *La conjuration sacrée,* în *Œuvres complètes,* I: *Premiers écrits, 1922-1940*, Gallimard, Paris (trad. it. *La congiura sacra*, în *La congiura sacra,* Bollati Boringhieri, Torino, 1997).

Benjamin, Walter

1980 a „Theologisch-politisches Fragment", în *Gesammelte Werke,* ediție de Rolf Tiedemann și Hermann

Schweppenhäuser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Frammento Teologico-politico*, în *Opere*, ediție îngrijită de Giorgio Agamben, II: *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino, 1982).

1980 b „Einbahnstrasse", în *Gesammelte Werke*, ediție de Rolf Tiedemann și Hermann Schweppenhäuser, IV, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. it. *Strada a senso unico*, în *Opere*, ediție de Giorgio Agamben, IV: *Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, Einaudi, Torino, 1983).

1996 *Gesammelte Briefe*, ediție de Christoph Gödde și Henri Lonitz, II: *1919-1924*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Bichat, Xavier

1994 *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, Paris (ed. I 1800).

Diderot, Denis

1987 *Le Rêve de d'Alembert*, ediție de Jean Varloot și Georges Dulac, în *Œuvres complètes*, ediție de Herbert Dieckmann și Jean Varloot, XVII: *Idées IV. Principes physiologiques sur la matière et le mouvement. Le Rêve de d'Alembert. Éléments de physiologie*, Hermann, Paris.

Dundas, Judith

1985 „A Titian Enigma", în *Artibus et historiae*, 12.

Gmelin, Johann Georg

1861 *Reliquiae quae supersunt commercii epistolici cum Carolo Linnaeo, Alberto Hallero, Guilielmo Stellero et al...*, ediție de G.H. Theodor Plieninger, Academia Scientiarum Caesarea Petropolitana, Stuttgartiae.

Haeckel, Ernst

1899 *Die Welträtsel. Gemeinverstdndliche Studien über monistische Philosophie,* Kröner, Stuttgart.

Hecquet, madame

1755 *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les bois a l'âge de dix ans,* s.i.e., Paris (trad. engl. *The History of a Savage Girl, Caught Wild in the Woods of Champagne,* Davidson, London f.a.).

Heidegger, Martin

1950 *Holzwege,* Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1972 [*Originea operei de artă*, trad. rom. Thomas Kelininger și Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1995]).

1967 *Wegmarken,* Klostermann, Frankurt a. M. (trad. it. *Segnavia,* Adelphi, Milano, 1987 [*Repere pe drumul gândirii*, trad. rom. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988]).

1972 *Sein und Zeit,* Niemeyer, Tübingen (ed. I), 1927 (trad. it. *Essere e tempo,* Longanesi, Milano, 1970 [*Ființă și timp*, trad. rom. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003]).

1980 *Gesamtausgabe,* XXXIX: *Holderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»,* ediție de Susanne Ziegler, Klostermann, Frankfurt a. M.

1983 *Gesamtausgabe,* XXIX-XXX: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo–Finitezza–Solitudine,* Il Melangolo, Genova, 1999) [*Concepte fundamentale ale metafizicii. Lume–finitudine–singurătate*, trad. rom de Paul-Gabriel Sandu, în curs de apariție la editura Humanitas]).

1993 *Gesamtausgabe*, XLIV: *Parmenides*, ediție de Manfred S. Frings, Klostermann, Frankfurt a. M. (trad. it. *Parmenide*, Adelphi, Milano, 1999 [*Parmenide*, trad. rom. Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Humanitas, București, 2001]).

Hollier, Denis (ed.)
1979 *Le Collège de Sociologie (1937–1939)*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il Collegio di Sociologia (1937–1939)*, ed. it. de Marina Galletti, Bollati Boringhieri, Torino, 1991).

Kojève, Alexandre
1979 *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris (ed. I, 1947).

Linné, Carl
1735 *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*, Haak, Lugduni Batavorum.
1955 *Menniskans Cousiner*, ediție de Telemak Fredbär, Ekenäs, Uppsala.

Massat, René
1948 *Préface* la Alfred Jarry, *Œuvres complètes*, Éditions du Livre, Lausanne-Montecarlo.

Panofsky, Erwin
1969 *Problems in Titian, mostly Iconographic*, New York University Press, New York (trad. it. *Tiziano. Problemi di iconografia*, Marsilio, Venezia, 1992).

Pico della Mirandola, Giovanni
2000 *Oratio / Discorso*, ediție de Saverio Marchignoli, în Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del «Discorso» sulla dignità umana di Pico della Mirandola*,

Feltrinelli, Milano [*Despre demnitatea omului*, trad. rom. Dan Negrescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991].

Puech, Henri-Charles
1979 *Sur le manichéisme et autres essais,* Flammarion, Paris.

Scotus Eriugena, Ioan
1853 *De divisione naturae libri quinque,* în Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia cursus completus. Series latina,* CXXII, Migne, Parisiis.

Simonetti, Manlio (ed.)
1993 *Testi gnostici in lingua greca e latina,* Mondadori, Milano.

Steinthal, Heymann
1877 *Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichsten Ansichten,* Dümmler, Berlin (ed. I 1851).
1881 *Abriss der Sprachwissenschaft*, I: *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft,* Dümmler, Berlin (ed. I 1871).

Tommaso d'Aquino
1955 *Somme theologique. La Résurrection*, ediţie de Jean-Dominique Folghera, Desclée, Paris-Roma.
1963 *Somme théologique. Les Origines de l'homme*, ediţie de Albert Patfoort, Desclée, Paris-Roma.

Tyson, Edward
1699 *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris, or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, to which is Added, a Philological*

Essay Conceming the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and Sphinges of the Ancients: Wherein it Will Appear that They are Either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended, Bennett and Brown, London.

Uexküll, Jakob von e Kriszat, Georg

1956 *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburg (ed. I 1934; trad. it. *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano, 1967).

Animalitatea din om și omenescul din animal stau într-o simbioză originară, și tocmai de aceea poate fi gândită o posibilă „regăsire" a lor la sfârșitul vremurilor. Nimic mai provocator pentru gândirea filozofică decât să lase o clipă deoparte ideea „diferenței specifice" și să încerce să înțeleagă acest raport pornind de la o constelație de fapte care scapă îndeobște exigențelor reflecției filozofice, dar care transpare adesea în sursele teologice și mitice. Ființa-în-deschis a omului poartă în sine o animalitate transfigurată, activă, pe care strălucita carte a lui Agamben o dezvăluie și o discută cu toată rigoarea unei abordări care surprinde un transcendental comun – și totodată radical diferit – al omului și al animalului.

De același autor:

Prietenul și alte eseuri. Trei fulgerătoare incursiuni în universul unor concepte fundamentale (2012)

Stanțe (2015)

Nuditatea (2015)

studii literare • filologie • lingvistică • studii clasice
filozofie • jurnalism • comunicare • critică literară
mentalități • eseu • psihanaliză • religie • teologie
mitologie • spiritualitate • sociologie • antropologie
psihologie • biografii • studii culturale • estetică • idei

ISBN 978-973-50-5122-8



Ilustrația copertei:
Bertram von Minden, *Creația lumii animalelor* (detaliu)
Altarul bisericii Sfântul Petru din Hamburg, mutat la Grabow